التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي(Al-Tuḥaf al-Makhzūna fī Ijmāa al-Uṣūl al-Shariyya, Abū al-Rabīi Ibn Yakhluf al-Muzzātī)

Book · September 2009

DOI: 10.13140/RG.2.1.1736.4880

1 author:



Mabrouk Mansouri
Sultan Qaboos University

سلسلة علم الأصول في الغرب الإسلامي

كتاب التّحف المخزونة

في إجماع الأصول الشّرعيّة ومعانيها بابا بابا ممّا يحتاج إليه
ولا يستغنى عنه بصحّة قوله وعزوبة مقاله وتقريض
بيانه واختصار قوله ومعانيه بفوائد مجملة
واضحة التّبيان مشرقتها فصول
وبيان ومعان.

لأبي الرّبيع سليمان بن يخلف المزّاتي
(471/ 1078)
تحقيق محمود الأندلوسي

مراجعة وتقديم
الدّكتور المبروك الشيباني المنصوري

تصدير

كان الباحث محمود الأندلوسي، رحمه الله، قد حقّق هذا الكتاب القيّم. وصدّره بدراسة مستقلّة بيّن فيها جميع المفاصل العقديّة الّتي ضمّنها المزّاتي كتابه. وقد استفدنا من تحقيقه ودراسته أيّما استفادة أثناء إعدادنا لأطروحة الدّكتوراه عن الإسلام في بلاد المغرب. ثمّ طلب منّا الشيخ فرحات الجعبيري مراجعة التّحقيق قصد إعداده للنّشر. فراجعناه كاملا وضبطنا عباراته وصوّبنا ما يجب تصويبه باستكمال نقص أو ترجيح صواب أو غير ذلك ممّا اقتضاه التّحقيق العلميّ الرّصين. ونصّصنا على إضافاتنا سواء بوضعها بين معقوفين في المتن أو بوضع كلمة "المراجع" في الهامش حتى نستوفي المحقّق حقّه، ونستوفي المراجع حقّه أيضا، إذ لولا هذا الجهد لما استوى العمل. وقد وصل إلينا على حال غير نضيجة تحقيقا وإخراجا. وأدرجنا العمل ضمن سلسلة المخطوطات الأصوليّة في الغرب الإسلامي، خدمة للفكر الإسلامي في كلّ مذاهبه واتّجاهاته، آملين نشره متى تهيّأت لنا الظروف بإذن الله.

أمّا قسم الدّراسة، فقد بدا لنا أنّه يحتاج إلى مراجعات متأكّدة سواء من جهة الأسلوب أو من جهة المضامين العلمية. فلم نشتغل إلّا على جزء منه جعلناه مقدّمة للتّحقيق تسيرا للسّبيل. وسيجد القارئ الكريم أنّ المنهج الجدلي والمضمون العقدي لكتاب التّحف المخزونة موازِيَيْن موازاة كبيرة أسلوبا ومضمونا لكلّ ما كُتِب في عصره خاصّة ما صنّفه ابن حزم الظّاهري والباجي المالكي بالإضافة إلى موازاته لكتب الأشاعرة في القرن الخامس وخاصّة الباقلاني والجويني.

والله الموفّق. د. المبروك الشيباني المنصوري، بنقردان، 27/ 09/ 2009

mabroukmansouri@yahoo.com

عصر المؤلّف[1]

المزّاتي، صاحب هذا الكتاب، من مشاهير علماء الإباضــيّة فــي القرن الخامس للهجرة. وقبل التّعريف به وبشخصيّته العلميّة نشير إلــى جانب من أحوال عصره على المستويــيــن العام والخاصّ. فمــا هــي الدّولة الّتي عاصرها أبو الرّبــيع سليمان بن يخلف؟ وما هي الظّــروف السّياسيّة والثّقافيّة الّتي عرفتها هذه الدّولة؟ وما هي الأوضاع الأمنــــية والاجتماعيّة للإباضيّة في هذا القرن؟ وما مدى تأثير ذلك كلّه في حيــاة المؤلّف وفي حركته العلميّة؟

1) الحياة السّياسيّة في هذا العصر

عاصر المؤلّف الدّولة الصّنهاجــيّة في بلاد المغرب. إذ أنّــه لمّــا رحل المعزّ لديــن الله الفاطمي إلى القــاهرة ســنة (362/ 973) عــيّن بلكيــن بن زيري[2] (362– 373/ 973– 983) أميــرا علــى إفريقيّــة والمغرب عدا صقليّة وطرابلس[3]. وظلّ بلكيــن تابعا للسّلطة المركزيّــة الفاطميّة في القاهرة[4].

---

[1] هذا الجزء مأخوذ من قسم الدّراسة. وقد أدرجناه مع التحقيق بعد أن أدخلنا عليه بعض التحويرات لأنه مدخل أساسي لفهم الكتاب. المراجع.

[2] وقد سمّاه يوسف بدل بلكيــن وكنّاه أبا الفتوح ولقّبه سيف الدّولة ووصله بالأكسية الفاخرة وأوصاه بثلاث: ألاّ يرفع السّيف عن الإمازيغ ولا يرفع الجباية عن أهل البادية ولا يولي أحدا من أهل بــيته. انظر ابن خلدون التّاريخ مجلّد 6 ابن أبــي ديــنار: المؤنس: 75.

[3] كانت صقليّة لبني أبي الحسين الكلبي وطرابلس لعبد الله بن يخلف الكاتمي.

[4] انظر جوليان، تاريخ إفريقيا الشّماليّة: 89.

وبعد وفاته ولّي الحاكم ابنه المنصور (373- 386/ 983- 996) ثمّ ابنه باديس (386- 406/ 996- 1015) إلى أن ثارت قبيلة زناتة[1]. فسيّر إليها جيشا كثيفا بقيادة عمّه حمّاد. ولمّا انتصر حمّاد بنى لنفسه قلعة اتّخذها مقرّا لملكه. فأعلن باديس الحرب عليه. ثمّ انتهت هذه الحرب بموت باديس وانقسام الدّولة الصّنهاجيّة إلى إمارة شرقيّة وعاصمتها القيروان وغربية وقاعدتها قلعة بني حمّاد. ولمّا توفّي باديس خلفه ابنه المعزّ (406- 453/ 1015- 1061) ومن بعده تميم (453- 501/ 1061- 1107) ثمّ عليّ بن تميم (501- 515/ 1107- 1121) وأخيرا الحسين بن عليّ (515- 543/ 1121- 1148). ثمّ انتهت دولة صنهاجة وخلفها الموحّدون.

ويقسّم المؤرّخون فترة هذه الدّولة إلى عصرين أوّلهما عرف ازدهارا استمرّ إلى حدود سنة (435/ 1061). أمّا الثّاني فهو عصر اضطرابات وحروب أثّرت كثيرا في قوام هذه الدّولة. وهذه الفترة هي الّتي تهمّنا بصفة خاصّة في هذا البحث وذلك لمعاصرة أبي الرّبيع سليمان بن يخلف لها[2] ومعايشته لكثير من أحداثها. وقد كان لها الأثر البالغ في حياته ونشاطه العلمي وحياته الاجتماعيّة.

---

[1] يذهب أغلب المؤرّخين إلى أنّ اسم هذه القبيلة مأخوذ من اسم جانا أو شانا الجدّ الأوّل لها أو الرّئيس الأوّل لها. وقد لعبت هذه القبيلة دورا هامّا في تاريخ بلاد المغرب في العهد الإسلامي. ولها فروع وبطون كثيرة. انظر محمّد بن عميرة دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي ط الجزائر 1984 م.

[2] ذلك أنّ المؤلّف قد ولد في بداية هذا القرن (القرن الخامس). وبذلك تكون الفترة المذكورة هي المرحلة الهامّة من حياته وهي مرحلة القوّة والنّشاط والعطاء.

من أوّل سمات هذه المرحلة الصّراع المذهبيّ الذّي كان قائما بين المالكيّة، وخاصّة في القيروان والشّيعة الفاطميّون. إذ ثار أهل القيروان سنة (439/ 1047) زمن المعزّ موظّفين تأييده لهم واستفاد هو من ذلك لإعلان خلع طاعة الفاطميّين وحمل النّاس على اتّباع المذهب المالكي[1] والدّعاء للعبّاسيين في الخطب والحكم بأحكامهم وضرب سكّة باسم خليفتهم.

لكن الأمر لم يستقرّ للصّنهاجيّين ذلك أنّ الخليفة الفاطمي بالقاهرة أراد أن ينتقم لنفسه منهم فأرسل أعراب بني هلال [2] إلى إفريقيّة فهجموا على القيروان وخرّبوها ممّا ألجأ المعزّ إلى الفرار إلى مدينة المهديّة. وبذلك ضعف ملكه وساءت حاله واشتدّت الأزمات عليه[3]. ولمّا أحسّ بالانهيار تنازل عن الملك لابنه تميم الّذي انحصرت دولته في المناطق السّاحليّة[4]. وقد ازدادت الدّولة في عهده ضعفا [1] إلى أن سقطت

---

[1] يقول ابن أبي دينار في كتاب المؤنس ص 82 : "وكانت بإفريقيّة مذاهب الصّفريّة والشّيعة والإباضيّة والنّاكريّة والمعتزلة ومن مذاهب أهل السّنّة الحنفيّة والمالكيّة فلم يبق في أيّامه إلاّ مذهب الإمام مالك".

[2] وهم قبائل بدويّة استقرّوا بالصّعيد وعرفوا بأعراب الصّعيد كانوا يعيشون على النّهب والإغارة ويقطعون الطّريق على قوافل الحجّاج إلى مكّة وقد اشتركوا في فتنة القرامطة ضدّ الدّولة العبّاسيّة انظر الفرد بل، الفرق الإسلاميّة في الشّمال الإفريقي، 211.

[3] يقول ابن أبي دينار في كتاب المؤنس ص 83 ــ 85: "وفي أيّام المعزّ خرج غالب البلاد عن طاعته وكثرت عليه المخالفون وخالفت سوسة وقفصة وباجة وخرج جلّ البلاد الغربية... وكان من الكرم إلى جانب عظيم... إلاّ أنّ أيّامه كثرت فيها الفتن...".

[4] وذلك من سوسة إلى قابس. أمّا الداخل من تونس والقيروان والجريد فقد كان بيد أمراء صغار من الأعراب وغيرهم أعلنوا الاستقلال لضعف الدّولة. انظر حسن حسني عبد الوهّاب: المنتخبات: 93.

فصارت مقسومة بين النّورمان في السّواحل وأمراء الطّوائف في الدّاخل.

2) الظّروف المادّيّة والثّقافيّة في هذا العصر

أمّا العصر الأوّل، وهو المعروف بعصر الازدهار، فقد شهدت فيه الفلاحة والصّناعة والتّجارة نموّا ملحوظا[2] وتطوّرت البلاد من النّاحية العمرانيّة تطوّرا لم يشهد له مثيل[3].

وقد أثّر هذا الازدهار المادّي في الحياة الفكريّة فكثر الأدباء والشّعراء (ابن أبي زيد القيرواني وابن عبدون الورّاق وابن رشيق وتميم بن المعزّ وإبراهيم وعليّ الحصريان). وتطوّر الطّبّ وانتشر التّعليم بين العامّة والخاصّة وصار جامع عقبة كلّيّة كبرى يفد إليها الطّلبة من مختلف الأنحاء.

ولقد عاش الإباضيّة في إطار هذا النّشاط الفكري العامّ فانتظمت حلقاتهم العلميّة ورحل الكثير من طلبتهم إلى القيروان لتعلّم النّحو وقواعد اللّغة العربية. ومن أمثلة ذلك سفر أبي عبد الله محمّد بن بكر

---

[1] فقد كثرت القلاقل وهاجم النّصارى المهديّة ونهبوها سنة (480/ 1087) واستولى النّورمان على صقليّة سنة (484/ 1091). أحمد بن عامر: تونس عبر التّاريخ: 150- 163.

[2] ففي ميدان الفلاحة تضخّم إنتاج الحبوب إلى حدّ أنّ باجة صارت تحتاج إلى ألف من الإبل كلّ يوم لحمل الحبوب. جوليان، تاريخ إفريقيا الشّماليّة: 92.

في ميدان الصّناعة عرفت الزّرابي الفاخرة والمنسوجات الصّوفيّة والحريريّة وأواني الزّجاج. وفي قطاع التّجارة صار دخل الدّولة من المكوس 400 ألف دينار. انظر حسن حسني عبد الوهّاب: خلاصة تاريخ تونس: 94 ــ 95.

[3] لقد شيّدت الحصون والقلاع والأسوار والمدن (كمديني الجزائر ومليانه) والمنتزهات ومدّت الطّرقات في مختلف الجهات. انظر ن. م. السّابق ص 95.

الفرسطّائي إلى القيروان لغرضيـــن أحدهما التّعمّق في الدّراسات اللّغويّة وثانـــيهما علاج عيــنـــيـــه[1].

أمّا العصر الثّانـــي فقد تأثّرت فيه الحياة الاقتصـــاديّة بـــالظّروف السّياسيّة الّتي مرّت بها من اضطرابات وقلاقل سبقت الإشارة إليها ممّـــا أدّى إلى ركود نسبـــي في الحياة الثّقافيّة وكان من الممكن أن يستمرّ هذا الازدهار الفكري في نموّه فتشهد البلاد حركة علميّة أوسع نطاقا لولا هذه التّقلّبات السّياسيّة.

3 وضع الإباضيّة في هذا العصر

إذا ركّزنا البحث على الإباضيّة وحركتهم العلميّة في ذلك العصـــر بفترتيه فإنّنا نلاحظ تأثّرهم الواضح بهذه التّوتّرات السّياسيّة [2] فضلا عـــن الأوضاع الدّاخليّة الخاصّة.

أ ــ التّأثيرات الخارجـية: لقد سبقت الإشـــارة إلـــى أنّ الخليفـــة الفاطمي أرسل أعـــراب بنـــي هـــلال إلـــى إفريقيّـــة للانـــــتقام مـــن الصّنهاجـــيّـــيـــن. وكان الإباضيّة ممّن تأثّر بهذا الهجوم فعاشوا فتـــرات من الخوف. من ذلك أنّ أبا الرّبـــيع سليمان بن يخلف وتلاميذه لمّا كانوا بتملوست[3] لحقهم خوف شديد واعتداءات متكرّرة من قبل هؤلاء الأعراب

---

[1] انظر الوسيانـــي: السّير: 50

[2] أمّا العصر الأوّل لاحظنا أثره الإيجابـــي في حركتهم العلميّة وأمّا العصر الثّانـــي فقد بـــيـــنا آثـــاره السّلبـــية خلال تحليلنا لعنصر التّأثيرات الخارجـــية.

[3] تقع هذه القرية تحت جبل دمر وسط بلاد تسكنها الوهبـــية من زنزقة ولماية ومزاته انظر محمّد حسن في دراسة تعريف الكاتب سير الشّمّاخي 531- 532.

إلى حدّ أنّ أبا القاسم بن زكريّا لمّا بلغه الخبر أمر بتفرقتهم[1]. ولا يخفى ما لذلك من أثر سلبي في نمو حركتهم الثّقافيّة وإنتاجهم الفكري.

وغارة الهلاليين على جزيرة جربة سنة (459/ 1067) مشهورة في كتب السّيرة. فقد روى الوسياني[2] مثلا أنّ أعراب بني هلال دخلوا الجزيرة وغصبوا البنات وحاولوا الوقوع بهنّ لولا حفظ الله ورعايته لعباده المتّقين[3]. وبالإضافة إلى هجمات الهلاليين وقطعهم الطّريق على الإباضيّة أثناء رحلاتهم فإنّ الإباضيّة لم يسلموا أيضا من غزو الصّنهاجيين وعلى سبيل المثال نذكر محاصرتهم لقلعة بني درجين عام (440/ 1048) وتخريبها وقتل أهاليها واستباحة نسائهم[4]. ثمّ إنّ هجوم عسكر المعزّ على جزيرة جربة سنة (431/ 1040) وتقتيل مشاهير العلماء[5] كان له الأثر العميق في نفوس الإباضيّة لما تترتّب عليها من آثار سلبية خاصّة في الميدان العلمي. ثمّ غزا النّصارى أيضا جزيرة جربة إذ بعث إليها أمير صقليّة سنة (453/ 1061) أسطولا عظيما فاحتلّ البلاد وقتل الأنفس وغنم الأموال وسبى

---

[1] انظر الدّرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب: 1 / 193

[2] أبو الرّبيع سليمان بن عبد السّلام بن حسّان بن عبد الله الوسياني أحد كبار مؤرّخي الإباضيّة من علماء الطّبقة الثّانية عشر (550 ــ 600 هــ). عُمدة الدّرجيني في طبقاته له تأليف في السّير وصفه الشّمّاخي بأنّه حسن. انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 512 وانظر الشّمّاخي: السّير 2 / 113

[3] انظر الوسياني. السّير 48

[4] انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب: 2 / 407.

[5] انظر الوسياني: السّير 31 وانظر أمثلة أخرى ن م ص 48 ، 128 ، 156.

النّساء والأطفال وفرض الجزية على من بقي من أهلها[1]. هذا بالإضافة إلى الصّراع المذهبي الّذي يحتدّ من حين لآخر فيتجاوز حدّ النّقاش والجدل إلى القتال الفعلي كما حدث في وارجلان بين الأشعريّة والإباضيّة سنة (432/ 1041)[2].

فالمتأمّل في هذه الأوضاع يرى أنّ الإباضيّة عاشوا وقتئذ ظروفا صعبة. ولا ريب أن يكون لمثل هذه الظّروف انعكاسات سلبية على نشاط الإباضيّة من النّاحية الثّقافيّة. وبالفعل فقد تولّد عن ذلك الاضطراب توقّف الحلقات وتفرّق الطّلبة الدّارسين عن أخذ العلم. بل قد اضطرّ أغلبهم إلى التّخلّي عن العلم والتّفرّغ للقتال.

ـ ب ـ التّأثيرات الدّاخليّة: والمتتبّع للأحوال السّياسيّة الّتي مرّ بها الإباضيّة قبل هذا العصر (أي قبل القرن الخامس للهجرة) يرى أنّها كانت عسيرة جدّا ذلك أنّهم شاركوا في القرنين الثّالث والرّابع في ثورتين عارمتين[3] استنزفتا جميع القوى وسحقتا عددا وافرا من

---

[1] انظر ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون مج 5 ص 428 ، 429

[2] انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 472 ، 473 وانظر مثلا آخر في نفس المصدر 2 / 482.

[3] وهما معركتا مانو وباغاي. أمّا وقعة مانو فقد كانت أيّام المتوكّل ببغداد ذلك أنّه أرسل عسكرا إلى المغرب فتوجّه إلى تاهرت ولمّا قرب من طرابلس سمعت نفوسة فاجتمعوا وقرّروا صدّه عنها فاقتتل الفريقان وانتهت بهزيمة الإباضيّة حيث قتل منهم اثنا عشر ألفا منهم أربعمائة عالم (انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 1 / 87 ـ 91) وأمّا وقعة باغاي فقد كانت لثأر أبي القاسم يزيد بن مخلّد (القائد الإباضي الثّائر) الّذي قتله المعزّ لدين الله الفاطمي وكان من قوّاد هذه المعركة أبوخزر وأبونوح غير أنّها انتهت بهزيمة الإباضيّة وقتل الكثير منهم انظر ن م: 1 / 128 ـ 131.

العلماء ممّا جعل الإباضيّة يحسّون بالضّعف والعجز عن الاشتغال بشؤون السّياسة والتّفكير في الحكم والثّورة على الأعداء حينئذ فغيّروا مسار حياتهم واهتمّوا بتكوين أنفسهم تكوينا اجتماعيّا وعلميّا في إطار نظام العزّابة الّذي أسّسه أبو عبد الله محمّد بن بكر. فأقاموا حلقات العلم في مختلف الفنون[1] وعملوا على تنظيمها تنظيما دقيقا وقد أنتجت هذه الحلقات علماء كان لهم الأثر البالغ في ازدهار الإنتاج الفكري الإباضي في العصور اللاّحقة [2].

ولئن كانت الهزيمة الّتي مني بها الإباضيّة في الثّورتين المذكورتين نكسة وكارثة سياسيّة فإنّها لم تنتج جمودا فكريّا وعلميّا بل على العكس من ذلك دفعت همم العلماء إلى التّفرّغ للعلم والدّراسة وتنظيم الحياة الاجتماعيّة تنظيما داخليّا يضمن المحافظة على الكيان الإباضي[3]. ورغم الاضطراب وعدم الاستقرار الأمني والفتن المتنوّعة الّتي تعرّض لها الإباضيّة والّتي عرقلت سير حركتهم العلميّة فإنّ حلقات الدّرس ظلّت مستمرّة[4] ومثمرة ومعبّرة عن التفاني في طلب العلم وخدمته.

---

[1] منها حلقة أصول الدّين وحلقة الفقه في جزيرة جربة زمن المؤلّف.

[2] أمثال أبي الرّبيع وأبي محمّد ويسلان ومن بعدهما تبغورين بن عيسى الملشوطي وأحمد بن أبي بكر الفرسطّائي وأبوعمّار عبد الكافي وأبويعقوب الوارجلاني وغيرهم من أقطاب العلم.

[3] ونعني به نظام العزّابة الّذي أنشأه أبوعبد الله محمّد بن بكر الفرسطّائي في أوائل القرن الخامس وقد ألّف فرحات الجّعبيري رسالة تفصيليّة في هذا الموضوع بعنوان " نظام العزّابة عند الإباضيّة الوهبية ".

[4] قد تتوقّف أحيانا وذلك عند تأزّم الأوضاع لكنّها سرعان ما تستأنف نشاطها بل قد يتحيّل على هذه الظّروف فتنقل الحلقات إلى الغيران وإذا كان الغار لا يتّسع لجميع الطّلبة فإنّ مدرّسهم يقسمهم إلى

وفي خضمّ هذه الأحداث استطاع أبو الرّبيع سليمان بن يخلف المزّاتي الإباضي أن يمارس نشاطه العلمي أخذا وعطاء رغم كلّ العقبات والعراقيل وبذلك احتلّ المرتبة المرموقة بين علماء مذهبه بل صار علما من أعلامه خاصّة في علم الكلام كما سنبينه في الفقرات اللاّحقة. لكن قبل الانتقال إلى بيان منزلته العلميّة يجدر التّعريف به مولودا ونسبا ونشأة وتعلّما وما إلى ذلك ممّا يتّصل بتفاصيل حياته في حدود ما جادت به كتب التّاريخ والسّير من معلومات في هذا الموضوع.

حياة أبي الرّبيع سليمان بن يخلف

1) اسمه ونسبه

هو أبو الرّبيع سليمان بن يخلف الوسلاتي المزاتي من ناحية تمولست. يقول الدّرجيني متحدّثا عن إحدى رحلات أبي عبد الله محمّد بن بكر: "وقرب تمولست التقوا (أي عبد الله وتلاميذه) بالفقيه أبي الرّبيع سليمان بن يخلف ومحمّد بن عيسى الهواري[1] قادمين من البادية في موضع يقال له "آضريكم"[2] ولهما به أهل وأنعام..."[3].

حلقتين في غارين مختلفين يتنقّل بينهما كما حدث لأبي الرّبيع سليمان بن يخلف وطلبته.

[1] لم نعثر على ترجمة.

[2] لم نعثر على تحديد لموقعه.

[3] الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 1 / 185.

وممّا يدلّ أيضا على أنّه أصيل منطقة تمولست ما ذكره أبو زكريا في سيره عند حديثه عن مبدأ تأسيس الحلقة "فمرّوا بتملوست وليس فيهـا من أهل الدّعوة إلاّ يصليتــن، عمّ أبــي الرّبــيع، والنّساء والأطفال..."[1].

وقبــيلة مزاتة فرع من لواتة الإمازيغيّة[2]. عرف أهلهـا بـالثّورة والجهاد والمال ولذلك يذكر عن الإمام عبد الوهّاب بن عبد الرّحمان بـن رستم[3] قوله: "إنّما قام هذا الدّيــن سيوف نفوسة وأموال مزاتة"[4]. وقـد ذكرها البكري[5] فعدّها من بــيــن القبائل الإمازيغيّة الّتي كانــت تعـيش حول قابس في العهد العبــيدي[6].

ولقد كانت مزاتة في القرن الرّابع زمن أبي نوح[7] وأبــي خــزر[8] وأبــي يزيد[1] في قوّة عظيمة. وكان بها اثنا عشر ألف فارس وكان أهلها

---

[1] أبوزكريا: السّيرة: 264 وانظر الدّرجـيــنــي: طبقات المشائخ بالمغرب 1 / 168.

[2] انظر ابن خلدون: تاريخ: مج 6 / 179 ط بــيروت 1968.

[3] هو ثانــي أئمّة الرّستميــيــن تولّى الحكم سنة 171 هـ وتوفّي سنة 190 هــ انظــر ترجمــة: البارونــي الأزهار الرّياضيّة 151 ــ 220.

[4] ملحق كتاب السّيرة الشّمّاخي ط: 590.

[5] انظر: الشّمّاخي: السّير 2 / 41 ــ 45.

[6] انظر البكري: المغرب: 18 ، 19 وانظر الجّعبــيري: نظام العزّابة 169.

[7] أبو نوح سعيد بن زنغيل من علماء الطّبقة الثّامنة (350 ــ 400 هــ) يذكر عنه لمّا اقترح عليه أبوتميم مرافقته إلى مصر تمارض ثمّ هرب قاصدا وارجلان. كان معاصرا لأبــي خزر.

[8] أبو خزر يغلا بن أيّوب المشهور بابن زلتاف (380 هــ) من أشهر علمــاء القــرن الرّابــع عــدّه الوارجلانــي من الأئمّة العشرة الّذيــن انفردوا بآراء في علم الكلام. بويع له إمام دفاع لمّا أعلن الثّــورة على العبــيديــيــن لمقتل أبــي القاسم يزيد لكن ثورته أخفقت ثمّ انــتقل مع المعزّ إلى مصر سنة 362 هــ وبها توفّي له كتاب: " الرّدّ على جميع المخالفيــن ". انظر عبد الرّحمان بكلي في تعليقه على كتــاب قواعد للجيطالي 1 / 13 ، 14.

شديدي الحبّ لأبـــي يزيد ولذلك أمر أبو تميم واليه على الحامّـــة بقتلـــه خشية تألّبهم عليه[2].

2) ولادته

لا نستطـــيع ضبط سنة ميلاده على وجه التّحديد لأنّ المصادر لـــم تسعفنا بذلك. وغاية ما نجده في كتب السّيرة هو أنّه من علمـــاء الطّبقـــة العاشرة[3]. لكنّنا قد نـــتوصّل إلى اكتشاف الفترة الّتي ولد فيها على وجـــه التّقريب إذا تـــتبّعنا الأخبار التّاريخيّة وربطنا بعضها بـــبعض. ذلـــك أنّ الوسيانـــي روى عن أبـــي محمّد ماكسن بن الخير قوله: "قالت لي أمّـــي ولدت عام لالوت يطوفت بن بلغيـــن (كذا)"[4] فما هو هذا الحدث الّذي وقع في لالوت[5]؟ وما علاقة ولادة ماكسن بن الخير بالمؤلّف؟

إنّ المتأمّل في هذه العبارة يمكنه أن يفهم أحد الأمريـــن:

ــ إمّا أنّ كلمة "يطوفت" اسم شخص معلوم لـــه علاقـــة بلالـــوت وحيـــنئذ يتبـــيـــن أنّ في العبارة خللا في التّركيب ونقصا فـــي الألفـــاظ ولعلّ أصل الجملة: "قالت لي أمّي ولدت عام هجوم يطوفت بن بلكيـــن

---

[1] من علماء الطّبقة السّابعة (300 ــ 350 هــ) أبو القاسم يزيد بن مخلد الوسيانـــي كـــان عالمـــا مشهورا أبا الغنى والكرم وكان زميلا ملازما لأبـــي نوح سعيد بن زنغيل. ذكر الشّمّاخي أنّه ذمّ أبا تميم عن يهوديّ فأسرّ إليه بعزمه على الثّورة فلمّا بلغ الخبر أبا تميم أمر بقتله. انظر الشّمّاخي: السّير 2 / 33.

[2] انظر: الدّرجـــيـــنـــي طبقات المشائخ بالمغرب: 1 / 124.

[3] انظر ن. م. 2 / 425 والطّبقة العاشرة من 450 هــ إلى 500 هــ.

[4] الوسيانـــي سير: 58. و" لالوت " هي إحدى قرى جبل نفوسة.

[5] هي من أكبر قرى جبل نفوسة وهي المركز الاقتصادي والسّياسي والثّقافي لغرب الجبل علـــى الطّريـــق التّجاريّة صبراطة ــ غدامس ــ انظر محمّد حسن: تحقيق ودراسة لكتاب السّير للشّمّاخي ص 553.

على لالوت". وتذكر كتب التّاريخ أنّ باديس بن المنصور كان له ابن عمّ اسمه يطوفت بن بلكيـن وقد عيـنه باديس واليا على تاهرت وأشير[1] ولا يبعد أن يكون يطوفت قد هجم في عام من الأعوام على لالوت لكنّنـا لا ندري متى كان ذلك على وجه التّحقيق غير أنّنا نستطـيع أن نجـزم أنّ هذا الحدث بعد سنة (386/ 996) سنة تولّي باديس بن منصور الحكم.

ـ وأمّا الاحتمال الثّانـي فيفهم منه أنّ حمّاد بن بلكيـن[2] هو الّذي هجم على لالوت. وأيّا ما كان الأمر فالنـتيجة واحدة وهي أنّ ماكسن بن الخير لم تكن ولادته قبل سنة (386/ 996). وما يؤكّد لنا ذلك بل يجعلنا نرجّح أنّ ولادة ماكسن لا يمكن أن تكون قبل سنة (399/ 1009) هو ما رواه كتّاب السّير من أنّ ماكسن أصيب بصره وهو ابن سـبع سـنوات (وقيل سبعة أيّام) فحملته أمّه إلى زوج المعزّ بن باديس فلاحظت عليـه علامات الذّكاء فأمرتها بردّه إلى الكتّاب[3]. والمعزّ تولّى الحكم سنة (406/ 1015).

---

[1] انظر ابن خلدون: التّاريخ 6 / 157 وانظر ابن الأثير الكامل 9 / 152.

وتاهرت: مديـنة بالجزائر على الحدّ الشّرقي لمركز وهران. أسّسها عبد الرّحمان بن رستم سنة 144 هـ ثمّ جعلها عاصمة للدّولة الرّستميّة وظلّت كذلك إلى أن خرّبها أبوعبد الله الشّيعي سنة 296 هـ. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 9 / 160، 161. وأشير: مديـنة حصيـنة تقع جنوب شـرقي " مديـة " بالجزائر بناها زيري بن مناد ما بـين 324 و334 هـ. لم يبق منها اليوم إلاّ آثار تدلّ على ما كان لها من عظمة. ينـتسب إليها أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن عبد الله الصّنهاجـي صـاحب تـاج العروس. انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 3 / 444 ـ 446.

[2] حمّاد بن بلكيـن هو أخو يطوفت بن بلكيـن. انظر الشّمّاخي، السّير 476، ابن خلدون: التّاريخ 6 / 157.

[3] انظر: الوسيانـي سير: 58 وانظر: الدّرجـيـنـي: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 430.

وبما أنّه تأكّد لديـــنا ولادة ماكسن بعد ســـنة (399/ 1009) فإنّـــه يترجّح لديـــنا أن تكون ولادة أبـــي الرّبـــيع بعد الأربعمائة للهجرة بنـــاء على أنّ الوسيانـــي يقرّر أنّ أبا الرّبـــيع أصغر سنّا من صديقه ماكسن[1].

3) **شيوخه**

لقد أخذ العلم عن أساتذة كثيريـــن نذكر منهم أبا عبد الله محمّد بن بكر الفرسطّائي وأبا محمّد ويسلان بن أبـــي صالح وأبا زكريا يحيى بن ويجمن وأبا بكر بن يحيى وزكريا ويونس ابنـــي فصيل بن أبـــي مسور.

وأشهر هؤلاء على الإطلاق هو **أبو عبد الله محمّد بن بكر** فقد كان ملازما لـــه مـــنـــذ صغره مرافقا لـــه فـــــي رحلاته حتّى أخذ عنه علم الأصول فأتقنه وبلغ فيه مبلغا عظيما[2].

لقد ولد أبو عبد الله سنة (345 / 956)[3] وهو أصيل جبل نفوســـة. بدأ دراسته بمسقط رأسه ثمّ انـــتقل إلى جربة ليتـــتلمذ على أبي زكريّـــا فصيل بن أبـــي مسور[4] ثمّ رحل إلى الحامّة فأخذ الأصول عن أبـــي نوح سعيد بن زنغيل ثمّ سافر إلى القيروان ليتزوّد من علوم اللّغة العربـــية ثمّ

---

[1] انظر: الوسيانـــي سير: 59 وانظر الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 431.

[2] انظر أبو زكريا: السّيرة وأخبار الأئمّة: 281 ، الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشـــائخ بـــالمغرب: 1 / 191.

[3] انظر: عمرو خليفة النّامي: ملامح عن الحركة العلميّة بوارجلان: 21.

[4] من علماء الطّبقة الثّامنة (350 ـــ 400 هـــ). كان كثير الاهتمام بطلبته يســـهر علـــى مصـــالحهم ويعيـــنهم سرّا وكان يطعم الجبابرة تقية ويتبرّع بمثله للفقراء انظر الدّرجـــيـــنـــي طبقـــات المشـــائخ بالمغرب 2 / 361 ـــ 364. وانظر الشّمّاخي السّير 2 / 51.

انــتقل إلـــى قسطـــيليّة[1] فتـــعلّــم الفروع على أبـــي عمران موسى بن زكريّا [2]. وأبو عبد الله يعرف في تاريخ الإباضيّة بمؤسّس نظام العزّابة[3]. ويرجع تأسيسه لهذا النّظام إلى سببـــيــن رئيسيّـــيــن:

ــ الأوّل: فشل كلّ المحاولات السّياسيّة لإعادة بناء الدّولة الإباضيّة وذلك بعد النّكستيــن العظيمتيــن اللّتيــن أنهكتا قوى الإباضيّة[4].

ــ الثّانـــي: الاستجابة لرغبة شيخه أبـــي زكريّا فصيل فقد طلـــب منه إنشاء نظام متكامل يتماشى مع الكتمان. وحيـــنئذ صرف جهده لإقامة حركة علميّة منظّمة وبعد دراسة وتأمّل أسّس ما يعرف بنظام الحلقة وذلك سنة (409/ 1018) بمسجد المنـــية بتقيوس[5].

---

[1] قسطاليا أرض الجريد التّونسي وأعظم مدنها توزر والحامّة وتقيوس ونفطة وتكتـــب أيضـــا قصـــطاليا وقصطاليّة. انظر عبد الرّحمان أيّوب في تحقيقه لكتاب السّيرة وأخبار الأئمّة لأبـــي زكريا الوارجلانـــــي ص 169 تع 5. وانظر إسماعيل العربـــي في تحقيقه لنفس الكتاب تع 9 ص 212.

[2] انظر أبو زكريا: السّيرة وأخبار الأئمّة: 144 ــ 158 ، الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشائخ بالمغرب: 1 / 190 ، الشّمّاخي السّير 277 ، 392 ، أبو اليقظان ملحق سير الشّمّاخي 582 ، الجّعبـــيري: نظام العزّابة 31 ، 32. وأبو عمران معاصر لأبـــي نوح سعيد بن زنغيل وهو الّذي تولّى نسخ الدّيوان المشهور الّذي ألّفه الفقهاء السّبعة بغر مجماج بجربة وهوالمعروف بديوان الأشياخ انظر الشّمّاخي: السّير 2 / 73 ، 74.

[3] انظر تفاصيل نظام العزّابة: الجّعبـــيري نظام العزّابة: كامل الكتاب ، سالم بن يعقوب تـــاريخ جزيـــرة جربة: 106 ــ 110.

[4] ونعنـــي بهما الثّورتيـــن المشهورتيـــن اللّتيـــن كلّفتا الإباضيّة خسائر فادحة خاصّة في الأرواح.

[5] هي من بلاد الجريد التّونسي: انظر محمّد حسن: تحقيق ودراسة لكتاب السّير للشّمّاخي: 529 وانظـــر إسماعيل العربـــي في تحقيقه لكتاب سير الأئمّة لأبـــي زكريا ص 276.

وكان أبو عبد الله رحّالة ينتقل صحبة تلاميذه من مكان إلى آخر حسب الظّروف الطّبيعيّة والأمنيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة[1]. وكان في رحلاته يتفقّد أهل دعوته ويعضهم ويوجّههم ويفتيهم فيما استعصى عليهم[2] ويجالس علماءهم[3]. وكان أبو الرّبيع كثير التنقّل معه. والدّليل على ذلك هو أنّ ابنة خاله لمّا أعجبت بعلم أبي عبد الله وسعة اطّلاعه قالت له: "لأجل هذه الفوائد طالت غيبتك عنّا يا سليمان"[4].

ولا شكّ أنّ طول مكثه مع أبي عبد الله سيكون له الأثر الفعّال في تكوين شخصيّته العلميّة خاصّة وأنّه أبرز تلاميذه المصاحبين له في الحلّ والتّرحال. فالآراء الكلاميّة الّتي عرضها أبو الرّبيع في كتاب التّحف قد أخذها في معظمها عن شيخه أبي عبد الله لا سيما أنّه في جلّ الكتاب يصرّح بالرّواية عنه وينسب إليه آراءه.

---

[1] انظر في تفاصيل رحلاته: أبو زكرّياء: السّيرة وأخبار الأئمّة 263 ـ 270، الدّرجيني الطّبقات 1 / 169 ـ 183.

[2] يقول الدّرجيني في وصفه لإحدى زياراته لتملوست: " فلمّا اكتفوا من الطّعام وصلّوا أطاف التّلامذة بالشّيخ وأطاف به أهل الحيّ يسألون عن مسائل دينهم حتّى مضى وقت من اللّيل وقضوا حاجتهم من السّؤال والجواب وغلب عليهم النّوم فتفرّق مجلس الرّجال واجتمعت نسوة الحيّ فأطفن بالشّيخ يسألنه كما كان الرّجال يسألونه والشّيخ يجيب ... وهو تارة يتكلّم في الفقه وتارة يتكلّم في المواعظ حتّى طلع الفجر " (الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 1 / 185).

[3] مثال ذلك لقاؤه بأبي محمّد وارسفلاس وعبد الله بن الأمير في لماته وأبي عبد الله محمّد السّدراتي في وارجلان انظر أبو زكريا: السّيره 269 ، 270 ــ الدّرجيني: الطّبقات 1 / 187.

[4] الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 1 / 185.

ويروي أبو الرّبيع عن شيخه الكثير من الفضائل والكرامات[1] بل من شدّة إعجابه به يقول: "هو نذير من النّذر الأولى وليس بنذير نبوّة بل من الّذين ولوّا إلى قومهم منذرين"[2]. توفي سنة (440/ 1048) وقبره مشهور في مقبرة آجلو بدائرة تيقرت[3].

وبقدر التّوسّع في التّعريف بأبي عبد الله تتضح شخصيّة أبي الرّبيع لأنّ التّلميذ النّبيه والملازم لأستاذه لا بدّ أن ينال زادا وافرا من ثقافته. وفعلا كانت لأبي الرّبيع المكانة العلميّة الرّاقية في عصره وصار فيما بعد العمدة في الأصول والفروع.

أمّا شيخه **<u>أبو محمّد ويسلان بن أبي صالح اليهراسني</u>** فقد حفظ القرآن على كبر سنّه ثمّ انتقل إلى جبل نفوسة فتعلّم الفروع ثمّ استقرّ بجزيرة جربة حيث أسّس نظام الحلقة وقعد لتدريس الفقه. فاجتمع إليه تلاميذه من داخل الجزيرة ومن خارجها. وكانت رحلة أبي الرّبيع وأصحابه إلى جربة لغرض تلقّي الفقه على مشائخ بني يهراسن. وكان أبو محمّد أكثرهم اعتناء بهؤلاء التّلامذة وكان أبو الرّبيع مواظبا على حلقته الفقهيّة رغم اشتغاله بتعليم الأصول[4].

---

[1] انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 383 ــ 385 .

[2] انظر الوسياني: السّير ك 40 ، الجّعبيري: نظام العزّابة 57.

[3] مقبرة آجلو موضع معروف إلى الآن في مسجد في قرية بليدة اعمر بدائرة تيقرت وهو اسم مشهور باسم " سيدي محمّد السّائح وقد لقّب بذلك لكثرة رحلاته انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 392 وانظر تع 1 ن. م. والصّفحة وانظر الجّعبيري: نظام العزّابة: 34.

[4] انظر: أبو زكريا: السّيرة: 281 ، 282.

وممّا يؤثر عن أبـــي محمّد أنّه كان مستاء لحال أهل زمانه رغـــم تفاؤل أصحابه الّذيـــن يرون أنّهم أحسن حالا من السّابقيـــن المعتزليـــن في الجبال والمغارات والصّحاري. فكان يردّ عليهم بقوله: "هيهات لم يمرّ زمان إلاّ لهم إمام ظهور أو دفاع أو شراء"[1]. وتوفّي هذا العالم في بدايـــة القرن الخامس بعد أن أفنى عمره في الإفتاء والتّعليم والإصلاح[2].

وأمّا **أبو زكريّا يحيى بن ويجمن** فقد كان عالما يرجع إليـــه فـــي المسائل العويصة ولذلك كان يدعى بصاحب الغوامض[3]. ولا شكّ أنّ أبـــا الرّبـــيع قد أخذ عنه شيئا من علم الفروع باعتباره واحدا من مشائخ بنـــي يهراسن الّذيـــن قصدهم لأجل هذا الغرض. ولمّـــا وجـــدهم مشتغليـــــن ببعض الأمور الضّروريّة قرّروا القعود له يوما بعد يوم بالتـــناوب [4].

وأمّا **أبو يحيى زكريّا** و**أبو القاسم يونس** ابني أبـــي زكريّا فصيل بن أبـــي مسور اليهراسنـــي وأبي بكر يحيى فقد كانا من أجلّة العلماء في الجزيرة وقتئذ وكان كلّ منهم يترأس حلقة للعلم. فأبو زكريا مـــثلا كـــان يشرف على حلقة علم الكلام بل تذكر المصادر أنّ حلقته اكتضّت بالطّلبة إلى حدّ أنّ المشائخ اقترحوا على الطّلبة الوافديـــــن (أبـــي الرّبـــــيع وأصحابه) مساعدة الشّيخ في التّدريس[5].

[1] الوسيانـــي: السّير 108 وانظر الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشائخ، 2 / 478.

[2] انظر سالم بن يعقوب تاريخ جزيرة جربة: 79.

[3] انظر الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشائخ 2 / 416.

[4] انظر ن. م. 1 / 192.

[5] انظر الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشائخ 1 / 196 وانظر ترجمتها: الشّمّاخي: السّير 2 / 68.

ومهما يكن من أمر فإنّ أبا الرّبـــيع قد تـــتلمذ على جميع هـــؤلاء الشّيوخ ولهم جميعا فضل عليه غير أنّ أخصّ أساتذته بلا منازع هو أبو عبد الله محمّد بن بكر بالدّرجة الأولى وأبو محمّد ويسلان بن أبـــي صالح بالدّرجة الثّانـــية.

4) رحلاته

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ أبا الرّبـــيع أخذ علم الأصول عن أبـــي عبد الله ثمّ توجّه إلى جزيرة جربة لتعلّم الفقه عند مشائخ بنـــي يهراسن. وقد كانـــت بها حلقتان كبـــيرتان إحداهما للفقه برئاســـة أبـــــي محمّـــد ويسلان والأخرى للكلام برئاسة أبـــي زكريا.

ولمّا كثر طلبة علم الكلام اقترح المشائخ على تلاميذ أبـــي عبد الله (أبـــي الرّبـــيع وأصحابه) مساعدتهم في إلقـــاء دروس كلاميّـــة لكـــنّهم رفضوا جميعا سوى أبـــي الرّبـــيع فقد قبل الاقتراح وأبدى استعدادا لذلك استحياء من شيوخه واعترافا بفضلهم. ولعلّه كان أكفأهم وأقدرهم علـــى التّصدّي للتّدريس ولذلك لم يتقدّمه أحد من زملائه. حيـــنئذ اجتمع التّلاميذ حوله بكلّ شغف واهتمام وظلّوا على هذه الحال إلى أن رحل عنهم إلـــى جبال زنزفة[1]. ولا ندري المدّة الزّمنـــية الّتي قضّوها هنالـــك غيـــر أنّ الرّوايات التّاريخيّة تذكر أنّهم توجّهوا بعدئذ إلـــى تملوســـت، بلـــد أبـــي

---

[1] زنزفة: قبـــيلة بربريّة إباضيّة جنوب شرقي البلاد التّونسيّة ، ذكر من بـــيـــن قرى بلاد زنزفة أو جبل زنزفة في القرن الخامس الهجري قلعة بنـــي علي. انظر محمّد حسن: تحقيق ودراسة كتاب السّير للشّمّاخي ص 543.

الرّبـــيع، حيث أقيمت حلقة كبرى للعلم تجمّع فيها عدد وافر من التّلاميذ من قبائل شتّى (زنزفة ولماية وزناتة).

لكن الظّروف الأمنـــية لم تساعدهم على الاستقرار ذلك أنّ تمولست كانـــت طريق أعراب بنـــي هلال عند مرورهم من طرابلس إلى إفريقيّة. وكانوا يستفزّون كلّ من يلاقيهم لذلك اضطرّ التّلاميذ إلى التّفرّق في لماية وجبال زنزفة بأمر من شيخهم أبـــي القاسم يونس بن أبـــي زكريا. ثـــمّ اجتمعوا من جديد بجبال زنزفة فقصد بهم أبو الرّبـــيع قلعة بنـــي علـــيّ[1] حيث استقرّوا في غار وتوافد عليهم الطّلبة إلى أن غـــصّ بهـــم الغـــار فاضطرّ أبو الرّبـــيع إلى تقسيم طلبته على فوجـــيـــن يلقي عليهما دروسه بالتـــناوب.

وفي سنة (449/ 1057) زاروا أصحابهم بآسوف[2] مرورا بقسطاليا وقنطراره[3]. ثمّ ساروا إلى وغلانه[4] ومنهما إلى تساسيـــن[5] ومنهـــا إلـــى وارجلان. وقد استقبلهم أهلها ومن حولها استقبالا مشـــهودا. قـــال أبـــو

---

[1] تقع بـــيـــن زنزفة وتملوست في الجبل جنوب شرقي القطر التّونسي. عامر في القرن الخامس الهجـــري انظر ن م ص 551.

[2] تقع في الجنوب الشّرقي من القطر الجزائري جنوب غربـــي الجريد انظر محمّد حسن: تحقيق ودراســـة لكتاب السّير للشّمّاخي: 545.

[3] بلد في الجريد شرقي درجـــيـــن يسكنه قسم من لواته. انظر ن. م. ص 552.

[4] هي بلد وواحة في وادي أريغ. انظر م ص 524.

[5] تقع بجوار توقرت حاليّا بالجزائر. انظر عبد الرّحمان أيّوب في تحقيقه لكتاب السّيرة لأبـــي زكريـــا ص 272 تع 19.

زكريا: "وكذلك تلقّاهم من يليهم من منازل وارجلان بعدّة عظيمة عجـــيبة حتّى قال قائل منهم لم أر مثل هذه العدّة في صنهاجة ولا في غيرها"[1].

وبعد جولة طويلة استغرقت سنة كاملة [2] عاد أبو الرّبـــيع وتلاميذه إلى تملوست ومكثوا بها إلى أن هاجمها منجار بن عقيل[3] يريـــد اغتيـــال أبـــي الرّبـــيع ففرّ إلى موضع يقال له تونيـــن[4] فنزل فيه مع أصـــحابه وهم في خوف ورعب حتّى توفّي متأثّرا بجراحه[5].

والملاحظ أنّ معظم هذه الرّحلات إنّما كانـــت بعد تخرّجه أمّا قبل ذلك فقد ذكرنا أنّه كان ملازما لأستاذه أبـــي عبد الله محمّد بن بكر. فمن المحتمل أن يكون مرافقا له في جلّ رحلاته الّتي سبق أن أشرنا إليها عند التّعريف بأبـــي عبد الله.

5) أصدقاؤه ومعاصروه

كان أشهر أصدقائه أبا محمّد ماكسن بن الخير الوسيانـــي. فقد كان يحبّه كثيرا ويعامله بإخلاص ووفاء تامّيـــن ولا يألو جهدا فـــي خدمتـــه ومراعاة مصالحه[6] إذ كان ملازما له في مطالعاته يقرأ عليه الكتب ويتابع

---

[1] أبو زكريا: السّيرة: 286.

[2] ذلك أنّهم خرجوا من تملوست سنة 449 هـــ ومرّوا بالبكرات عند عودهم إلى تملوست ســـنة 450 هـــ انظر ن م: 386

[3] لم نعثر على ترجمة.

[4] موضع فيه عيون ماء في الجبل جنوب شرقي البلاد التّونسيّة قرب تملوست ومعناها آبار. انظـــر محمّـــد حسن في تحقيقه لكتاب السّير للشّمّاخي ص 534.

[5] انظر أبو زكريا: السّيرة: 283 ـــ 288.

[6] ذلك أنّ ماكسن في حاجة إلى من يلازمه ويخدمه نظرا لفقدان بصره. انظر الدّرجـــيـــنـــي طبقـــات المشائخ 2 / 430.

ويتابع معه المسائل فيعرضها عليه مسألة مسألة. وكان ماكسن يبادله نفس الشّعور إلى حدّ أنّه صار يدعوه بالخؤولة رغم كونه أصغر منه سنّا إظهارا للمحبّة والاحترام[1].

وروى الدّرجيني عنهما قصّة طريفة تدلّ على شدّة تعلّقهما ببعضهما بعضا ذلك أنّهما تنازعا يوما حتّى تشاكسا وكان ماكسن يصلّي بثوب لأبي الرّبيع فأراد نزعه. فقال له صاحبه صلّ به عافاك الله فإنّه ليس في نفسي شيء[2].

وذكر أبو الرّبيع أنّ ماكسن كان من أعاجيب الزّمان كلّ من يراه يندهش لفرط ذكائه وبراعته وسرعة حفظه غير أنّ أترابه كثيرا ما يعيبون عليه حدّة كلامه وسرعة غضبه إلى حدّ أنّهم يقترحون أحيانا على أستاذهم طرده من الحلقة. لكنّه يأبى ذلك منهم قائلا "ألم تعلموا أنّ رسول الله ﷺ قيل له لِمَ تكون الخفّة في المؤمن؟ فقال لغزارة في قلبه"[3]. وفي هذا دلالة على شدّة تقدير شيوخه له وتعلّق آمالهم به. فنال المرتبة العالية والمنزلة الرّفيعة في العلم يقول الدّرجيني: "فأعجب بيتيم عديم مكفوف البصر ينتهي إلى هذه الغاية في أسرع وقت"[4]

---

[1] انظر م: 2 / 431.

[2] انظر ن. م. والصّفحة.

[3] انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ في المغرب: 2 / 430.

[4] انظر ن م 2 / 431.

ويعتبر القرن الخامس الهجريّ من أرقى العصور العلميّة عند الإباضيّة فقد كثر العلماء ونشطوا في تحرّكاتهم وحلقاتهم ومن هؤلاء العلماء عمرو بن عبد الله الزّواغي ويعقوب بن يعدل ومصالة بن يحيى وأبو عبد الله محمّد بن سودرين وأبو محمّد عبد الله بن الأمير وأبو محمّد وارسفلاس بن مهدي[1].

ومن العلماء الّذين كان أبو الرّبيع يجلّهم أيّما إجلال أبو سليمان داود بن أبي يوسف المتوفّى سنة (462/ 1070) إذ يذكر الدّرجيني أنّ جملة من المشائخ منهم إبراهيم بن يوسف وعليّ بن منصور وغيرهما لمّا بلغهم خبر وفاة داود تحرّجوا من إيصال الخبر إلى أبي الرّبيع "فتناجوا أيّهم يجسر على مخاطبته بذلك وخشوا أن يُدخِلوا عليه روعة إذ لم يتقدّم عنده علم. فدنا أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف والشّيخ حينئذ راكب على فرس لرجل من بني زنزفة فقال له أحسن الله عزاك في الشّيخ وآجرك في المصيبة فيه... فلمّا سمع نزل على الفرس فقال إنّا لله وإنّا إليه راجعون"[2].

6- وفاته:

لقد سبق أن بينا أنّ منجار بن عقيل لمّا هجم على تملوست فرّ أبو الرّبيع وأصحابه إلى غار فلحقهم به وهنالك أُهينَ أبو الرّبيع. فنُزِعت كسوته وجُرح ثمّ انتقل صحبة تلاميذه إلى تونين فنزل فيه

---

[1] انظر ن م 1 / 185 ــ 194..

[2] انظر ن م 2 / 403.

حتّى توفّي سنة (471/ 1078)[1]. ويذكر سالم بن يعقوب، مؤرّخ الإباضيّة في جربة، أنّه شاهد قبره بمدينة ورقلة الجزائريّة (وارجلان في كتب التّراث). ولمّا توفّي حزن التّلاميذ والأصدقاء واشتدّ بكاؤهم عليه إلى حدّ أنّ بعض العلماء لامهم على المبالغة في ذلك مبينا لهم أنّ الوفاء له إنّما يكون بالمحافظة على ما أخذوه عنه قائلا: "كونوا أوفياء له كما كان إبراهيم بن إبراهيم[2] وفيّا لأمانة رجل أعطاه دينارا ليسلّمه إلى غيره بعد أن حذّره من سقوطه فقال له: تسقط هاتان [أي عيناه] ولا يسقط [الدّينار] يا عمّاه"[3].

7) **صفاته ومآثره:**

كان رصينا متريّثا لا يعجّل في تخطئة أحد ولا يسمعه جفاء. ومن مظاهر ذلك أنّه سمع مرّة أبا يعقوب بن يدّر يفتي بأنّ العمل بالفرائض لا يوجب العلم بها فلم يعارضه ولم يصادمه بل اكتفى بعرض موقف أستاذه أبي عبد الله محمّد بن بكر بأدب وتقدير للمدرّس[4].

وكان ذا ورع وتقوى وصاحب كرامات مأثورة. حكى الدّرجيني عن أبي الرّبيع أنّه دعا مرّة على أحد الذّامّين للوهبيّة والمستهزئين بعلمائهم فأصيب من دعا عليه بوجع شديد أودى بحياته[5].

[1] انظر الشّمّاخي: السّير 2 / 82.
[2] نفسه، 2، 82.
[3] الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 428 ، 429.
[4] نفسه، 2 / 428.
[5] انظر م ن 2 / 425 ، 426.

ومن خصاله أنّه كان كثير الصّحبة لتلاميذه شديد الاعتـــناء بهم لا يفتأ يـــنصحهم ويوصيهم بالخير في الحلّ والتّرحال. يذكر الـــدّرجيني أنّ مجموعة من تلاميذ أبـــي الرّبـــيع خرجوا مرّة مسافريـــن عائديـــن إلى بلدانهم في إجازات فوقف لتوديعهم قائلا: "امضوا بالسّلام فإذا وصلتم إن شاء الله منازلكم فإيّاكم والدّنـــيا أن تستقبلوها بوجوهكم. فإنّ من استقبلها أغرقته ومن استدبرها فلا بدّ أن تأخذ منه. وعليكم بالأُلفـــة والنّصـــيحة والتّزاور وحفظ مجالس الذّكر. وإيّاكم وأمور النّاس والتّقصير فيمن يـــرد عليكم من أهل دعوتكم والسّلام"[1].

وكان من عادته ألاّ يقوم من مجلس علم حتّى يجري بـــين التّلاميذ ثلاث مسائل[2] في شكل مباراة ثقافيّة والغرض منها اختبار مدى استيعاب الطّلبة وشدّ عزائمهم وتربيتهم على البحث والتنقيب والمراجعة والتـــنافس في الخير.

وممّا يؤثر عنه أيضا أنّه كان عند قيامه من كلّ مجلس يقول: "نعوذ بالله من تهوين رأي المسلمين وتخطئتهم ومن التّرك بعد الاجتهاد ومـــن الجور بعد الكور ومن ذمّ ما يأتي ومن تحسيـــن القول وتقبـــيح الفعل"[3].

8) مؤلّفاته

---

[1] ن م 2 / 426 ، 427

[2] انظر الوسيانـــي: السّير: 193.

[3] الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 479.

إذا كانــت هذه هي خصال أبـــي الرّبـــيع وكانــت له هذه المكانة عند علماء عصره وتلاميذه فماذا ترك من آثار؟ وما قيمتها بالنّسبة إلـــى التّراث الإباضي خاصّة والثّقافة الإسلاميّة عامّة؟

إنّنا من خلال تـــتبّعنا لكتب السّير والطّبقات نتبين أنّ أبا الرّبــــيع ترك ثلاثة مؤلّفات وهي: التّحف المخزونة، وهو الذّي نشتغل به اليـــوم، وكتاب السّيرة: وهو كتاب يشتمل على باب واحد عنوانه "باب في طلـــب العلم وآداب العالم والمتعلّم، وكتاب الفضائل والتّعريف بالخير.

أمّا الكتابان الأوّل والثّاني فلا يزالان موجوديـــــن ومتداوليـــــن بـــيـــن علماء الإباضيّة. وأمّا الكتاب الأخير فلا يعرف عنه شيء سوى ما ذكره البرادي في رسالة أحصى فيها جملـــة مـــن كتـــب الإباضـــيّة المشارقة. والمغاربة غير أنّه لم يذكر عنوانه[1].

والتّحف المخزونة هو أشهر مؤلّفاته لما حواه مـــن مـــادّة علميّـــة غزيرة في التّوحيد والفقه وأصوله. وسنعود إلى تحليله وبــــيان ســـبب تأليفه ومنزلته بـــيـــن سائر كتب أصول الدّيـــن على وجه الخصوص.

وإذا كنّا قد قرّرنا أنّ كتاب التّحف هو أشهر مؤلّفاته فـــإنّ كتـــاب السّيرة له أيضا أهمّيّة لا يستهان بها بل يمكن أن يُعدّ دستورا لطالب العلم والمعلّم في نفس الوقت لما فيه من إرشادات ومواعظ وتوعية بالواجبات

---

[1] انظر: عمّار الطّالبـــي: آراء الخوارج الكلاميّة 2 / 294. وأشار عبد الرّحمان بكلي في تعليقه علـــى كتاب القواعد إلى هذا التّأليف مصرّحا بالتّفرق بـــيـــنه وبـــيـــن كتاب السّـــيرة المعـــروف انظـــر: الجـــيطالي: قواعد الإسلام 1 / 14.

والمسؤوليّات ولذلك كان جديرا بالدّراسة والتّحليل فما هي أهمّ موضوعاته وما الفرق بينه وبين كتاب التّحف؟

ويمكن تلخيص مسائل هذا الكتاب في خمس نقاط:

أ- حكم طلب العلم: وقد بيّن فيه وجوبه على كلّ بالغ صحيح العقل مستدلاّ على ذلك بنصوص من القرآن والسّنّة النّبويّة الشّريفة.

ب- صفات طالب العلم: وهي الإخلاص والاجتهاد والصّبر والتّواضع والعمل بالعلم والصّمت وحسن الاستماع وخفّة المؤونة على المعلّم والحفظ والرّعاية للعلم.

ت- منزلة العالم وواجباته: لا يكون العالم رفيع الشّأن عند الله وعند النّاس إلاّ إذا كان زاهدا في الدّنيا راغبا في الآخرة حريصا على فعل الخير بعيدا عن الشّرّ جادّا في نشر العلم بقدر حاجة النّاس إليه، صبورا لطيفا بطلبته، حَسَنَ التّقرّب معهم باذلا كلّ الجهد في توضيح المسائل وتبسيطها لهم راجيا بذلك كلّه ثواب الله تعالى دون أن يكون متكسّبا بدينه.

ث- وسائل إحياء القلب: عدّد في هذا العنصر جملة من الأساليب المقويّة للجانب الرّوحي منها الذّكر والعبادة والدّعاء والإنفاق والتّفكير في الموت وما بعده.

ج- مواعظ عامّة: كوجوب التّشاور والتّناصح والدّعوة إلى طلب الحلال والاعتماد على النّفس. ولقد ذمّ في هذا العنصر الطّمع وحذّر من الرّياء والاشتغال بما لا يعني والإكثار من مجالسة النّساء. وتذمّر من أهل زمانه واستاء لحالهم بسبب ضياع العلم وقلّة الورع وقسوة

القلوب وكثرة الذّنوب. يقول مثلا: "زمان شديد غليظ ونوازله أشدّ وأعظم وقلّت فيه أسباب النّجاة وكثرت فيه الهلكة. أدبر فيه الخير وأقبل فيه الشّرّ واندرس فيه العلم وقلّ فيه الورع وذهب فيه الخوف من قلــوب النّـــاس وقست القلوب وخمدت العيون وما خمدت العيون إلاّ وقست القلوب ومـــا قست القلوب إلاّ وكثرت الذّنوب".

والملاحظ أنّ هذا الكتاب يختلف تماما عن كتاب التّحف في حجمه وفي محتواه ذلك أنّ كتاب التّحف تفوق صفحاته خمســة أضــعاف هــذا الكتاب[1]. بالإضافة إلى أنّنا لا نجد فيه تحليلا لمسائل علميّة فــي الكــلام والتّوحيد والفقه وأصوله، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى كتاب التّحف، بل هو عرض عامّ لجملة من الرّقائق والآداب الّتي على العالم والمتعلّم التّقيّد بها. وقد طُبع هذا الكتاب دون تحقيق.

أمّا كتاب التّحف المخزونة فسنحاول فسنركّز عليه تركيزا معمّقا.

كتاب التّحف المخزونة

ــ أ ــ عنوانه:

لا جزم في أصل التّسمية هل هي من اختيار المؤلّف نفسه أم مـــن وضع تلاميذه أم أنّها أسندت إليه فيما بعد. أمّا أبو زكريـــا فـــي ســـيره والدّرجيني وطبقاته فقد ذكرا هذا المؤلّف غير أنّهما لم يسمّيا عنوانـــه [2].

---

[1] فكتاب التّحف يشتمل على 110 صفحة بـيـــنما كتاب السّيرة يحتوي على 19 صفحة.

[2] انظر أبو زكريا: السّيرة وأخبار الأئمّة: 285 وانظر الدّرجـيـــنـــي: الطّبقات، 1 / 194- 195.

وأمّا البرادي فقد سمّاه "التّحف المخزونة والجواهر المصونة"[1]. بينما أطلق عليه الشّمّاخي "كتاب المتحف في الأصول"[2].

والنّسخة الّتي بين أيدينا عنوانها "التّحف المخزونة في إجماع الأصول الشّرعيّة ومعانيها". ولم نجد من المؤرّخين من ذكر الكتاب بهذا العنوان. والّذي يرجّحه عمرو خليفة النّامي هو أنّ العنوان الصّحيح لهذا الكتاب[3] هو ما أثبته البرادي في كتابه البحث الصّادق. غير أنّه لم يذكر سبب التّرجيح. والّذي يغلب على الظنّ هو أنّ العنوان ليس من وضع المؤلّف نفسه وإنّما حدث بعد أبي زكريا لأنّ الأخير اكتفى بقوله "يقال لأحدهما [أي الجزء الأوّل] الأوّل وللثّاني [أي الجزء الثّاني] الثّاني"[4]. فلو كان معروفا وقتئذ باسمه لذكره.

وبقطع النّظر عن واضع العنوان وعصره فإنّ الصّيغ، وإن اختلفت، فإنّها تشترك في كلمة "التّحف" أو في صفة الإتحاف وهي تعبير عمّا في الكتاب من أفكار ومعلومات قيّمة تعدّ جواهر ثمينة

[1] انظر البرادي: البحث الصّدق ورقة 15 وجه والنّسخة ناقصة أوّلها وآخرها.

[2] انظر الشّمّاخي: السّير 2 / 82.

[3] انظر عمرو خليفة النّامي في مثال له بمجلّة الدّراسات السّامية الصّادرة باللّغة الإنجليزية مجلّد 15 رقم 1، 1970 ص 73.

[4] أبو زكريا: السّيرة وأخبار الأئمّة: 288.

بالنّسبة إلى طالب العلم يندر وجود مثلها في غيره من الكتب. وهذه المعلومات القيّمة هي الّتي أتحف بها المؤلّف تلاميذه وخصّهم بها[1].

وهذه التّسمية ليست خاصّة بهذا الكتاب وإنّما عرفت كتب كثيرة بهذا العنوان قديما وحديثا. وكلّها يراد به الرّفع من منزلة الكتاب وإبراز علو شأنه وهو مظهر من مظاهر الاعتزاز بالكتاب.

ب ــ صحّة نسبة الكتاب إلى مؤلّفه:

لقد أثبت أبو زكريا، وهو أقرب المؤرّخين إلى المؤلّف[2]، أنّ أبا الرّبيع وضع كتابا في دفتر يقال لأحدهما الأوّل وللثّاني الثّاني[3]. واطّلع كلّ من الدّرجيني [4]والبرادي [5]والشّمّاخي [1] على جزء منه على الأقلّ. يقول

---

[1] جاء في جمهرة اللّغة لابن دريد مادّة " ت ح ف ": أتحفت الرّجل بالشّيء أتحفه إتحافا وهو أن يطرفه بالشّيء أويخصّه به. وفي لسان العرب لابن منظور مادّة " تحف " والتّحفة ما أتحفت به الرّجل من البرّ واللّطف.

[2] هو أبو زكريا يحيى بن أبي بكر الوارجلاني من علماء الطّبقة العاشرة (450 ــ 500) فهو معاصر للمؤلّف لكنّه توفّي بعده لأنّه روى سيرته حتّى وفاته انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 448.

[3] انظر أبو زكريا: السّيرة وأخبار الأئمّة: 288

[4] انظر كتابه الطّبقات 1 / 194 والدّرجيني هو أبو العبّاس أحمد بن سعيد الدّرجيني (ــ 670 هــ) من أسرة علم وكفاح. أصيل منطقة نفطة بالجريد التّونسي أخذ العلم عن أبي سهل يحيى بن إبراهيم أحد علماء وارجلان أشهر كتبه كتاب طبقات المشائخ بالمغرب في جزأين. انظر إبراهيم طلاي في مقدّمة كتاب طبقات المشائخ بالمغرب.

[5]انظر كتابه الجواهر 219 ، 220. البرادي هو أبو القاسم بن إبراهيم البرادي (810 / 1407 م) مؤرّخ من علماء الإباضيّة. أشهر كتبه "الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخلّ به كتاب الطّبقات" و"البحث الصّادق والاستكشاف عن الحقائق " انظر الزّركلي: الأعلام 5 / 171.

يقول البرّادي: "وكتاب الشّيخ أبـــي الرّبـــيع سليمان بن يخلف المزاتي في مجلّديـــن: الأوّل والثّاني في علم الكلام وفي أصول الفقه. وقفـــت علـــى الثّانـــي ولم أقف على الأوّل"[2].

غير أنّ هذا وحده لا يقوم دليلا على أنّ هذا الكتـــاب الّـــذي بـــين أيديـــنا هو نفسه الّذي ألّفه أبو الرّبـــيع وهو الّذي يتحدّث عنـــه هـــؤلاء المؤرّخون. لذلك كان لزاما علينـــا البحث عن براهيـــن أخرى مؤكّـــدة نسبة الكتاب إلى صاحبه.

إنّ المتـــتبّع لكتاب الدّليل والبرهان[3] يجد فقرات كاملة نقلهـــا عـــن أبـــي الرّبـــيع ثمّ شرحها وعلّق عليها[4]. بل إنّه أحيانا يورد الباب كـــاملا بنصّه كما هو حال باب "ما لا يسع النّاس جهله" إذ يقول: "ونحن نـــورد قول الشّيخ أبـــي الرّبـــيع سليمان بن يخلف فيما لا يسع جهله. قال فـــي باب ما لا يسع النّاس جهله: وممّا يجب على كلّ بالغ عند بلوغه وصحّة

---

[1] أبو العبّاس أحمد بن أبـــي عثمان سعيد بن عبد الواحد الشّمّاخي (928 هـــ) لقّب ببدر الدّيـــن وإذا أطلق البدر أريد به الشّمّاخي أخذ العلم عن أبـــي عفيف صالح بن نوح التـــندميرتي من نفوسة بليبـــيا ثمّ عن يونس بن محمّد وأبي زكريا يحي بن عامر بن إبراهيم وغيرهما من تآليفه " السّير" (ط) في تـــراجم علماء الإباضيّة" و "مختصر العدل والإنصاف " (ط) و"شرح مختصر العدل والإنصاف" (خ) انظر أحمد بن سعود السّيابـــي: مقدّمة كتاب السّير للشّمّاخي الجزء الأوّل.

[2] البرادي: رسالة في تقيـــيد كتب الإباضيّة لعمّار الطّالبـــي ملحقة بكتاب الموجز لأبـــي عمّـــار 2 / 289.

[3] وهو الكتاب الّذي ألّفه أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلانـــي (ته 157) في ثلاثة أجزاء طبعت في مجلّديـــن ويحتوي على جملة من المسائل في أصول الدّيـــن.

[4] انظر على سبـــيل المثال كتابه الدّليل والبرهان مج 1 ، 2 / 37 ، 57 ـــ 61.

عقله حرّا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى...". ويمضي في نقــل البــاب بأكمله ثمّ يشرع في شرحه فقرة بعد فقرة[1].

وقد أورد كلّ من تبغوريــن بن عيسى الملشوطي، وهو من أشهر تلاميذ المزّاتي، في كتاب الجهالات وأبا عمّار[2] في شرحه لهــذا الكتــاب والوارجلانــي[3] في كتاب العدل والإنصاف والبرادي في شرحه لكتــاب العدل والإنصاف والسّوفي[4] في كتاب السّؤالات والشّمّاخي فــي شــرح مختصر العدل والإنصاف، قد أوردوا جميعا جملة كبــيرة مــن أفكــار

---

[1] الوارجلانــي: الدّليل والبرهان مج ، 2 / 20 ــ 22 أمّا شرح الباب فمن ص 23 إلى ص 36 مــن نفس الجزء.

[2] أبو عمّار عبد الكافي بن أبــي يعقوب التــناوتي الوارجلانــي (570 هــ) عدّه الدّرجــيــنــي من علماء الطّبقة الثّانــية عشر(550 ــ 600 هــ) رحل إلى تونس للدّراسة فبقي بها أعواما ثمّ عاد إلى وارجلان كان من علماء الكلام والمنطق والجدل له من التّآليف " كتاب شــرح الجهــالات " حقّقه ونــيس بن عامر ولا يزال مرقونا. " الموجز " في مجلّديــن ط (تحقيق عمّار الطّالبــي) " كتاب في اختصار المواريث والفرائض ". ط " رسالة في ذكر طبقات المشائخ ". ط. انظر ونــيس بــن عــامر في مقدّمة تحقيقه لكتاب الجهالات 10 ــ 21. وانظر الدّرجــيــنــي: طبقات المشــائخ بــالمغرب 2 / 485 ــ 491.

[3] أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السّدراتي الوارجلانــي (500 ــ 570 هــ) حفــظ القــرآن وتفقّه في الدّيــن بوارجلان ثمّ رحل إلى الأندلس فنبغ في التّفسير والحديث والتــنجــيم. مــن أشــهر تآليفه الدّليل والبرهان في جزأيــن وله قصيدة حجازيّة طويلة أبــياتها عــدد أيّــام السّــنة. انظــر الدّرجــيــنــي: طبقات المشائخ بالمغرب /491 ــ 495. وانظر علي يحيى معمّر: الإباضيّة في الجزائر: 237.

[4] أبو عمرو عثمان بن خليفة السّوفي المارغنــي أخذ العلم عن أبــي العبّاس أحمد بن بكر وهو من علماء القرن السّادس ذكره البارونــي في الطّبقة الحادية عشرة من تلاميذه ميمون التــنكنــيصي له من التّآليف كتاب السّؤالات. انظر علي يحيى معمّر: الإباضيّة في الجزائر 231 / 234. وانظــر الدّرجــيــنــي: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 483 ــ 485.

أبـــي الرّبـــيع المثبتة في كتاب التّحف. وذكرنا أمثلة متعدّدة عند تحقيقنا للنّصّ[1]. وإذا ثبتــت نسبة الكتاب للمؤلّف بالبراهيــن القاطعة للشّكّ فمـــا الدّافع الرّئيسي إلى تأليفه ومتى كان ذلك؟ وما هي أهمّ موضوعاته؟

ـــ ت ـــ سبب تأليف الكتاب:

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ أبـــا الرّبـــيع تولّى رئاســـة حلقـــة فـــي أصول الدّيـــن في جزيرة جربة استجابة لرغبة مشائخ بنـــي يهراســـن. ومضى يلقي دروسه الكلاميّة على تلاميذه. ولمّا أعجب الطّلبة بكفاءتـــه العلميّة ومهارته في هذا الفنّ اقترحوا عليه تأليف كتاب شامل في الكلام. فامتـــنع أوّل الأمر. لكنّ إلحاح تلاميذه على ذلك دفعه إلى الاستجابة لهذه الرّغبة. يروي أبو زكريا أنّ أحد تلاميذه رأى في منامه أنّه استخرج من بطن أبـــي الرّبـــيع قطعتيـــن مملوءتيـــن عسلا فيسأل عن رؤياه أحـــد المشهوريـــن بتعبـــير الرّؤيا بمديـــنة قابس فبشّره بأنّ هذا العالم سيؤخذ منه علمه كرها[2].

ولمّا لم يجد مناصا من تـــنفيذ هذا الاقتراح شرع في التّأليف فأخذ يملي على تلاميذه في كلّ يوم جملة من المسائل حتّى تمّ الكتاب. وحيـــنئذ قام الطّلبة بجمع هذه الدّروس من الألواح ثمّ تولوّا ترتيبها وعرضها على مؤلّفها لمراجعتها فأثبت منها ما رآه مناسبا واسقط منها مـــا تبيّنـــت لـــه ضرورة الاستغناء عنه، وصحّح ما ظهر له من أخطاء. وبعد تـــــنقيحها أمر باستـــنساخها فكانـــت في مجلّديـــن. وبعدئذ عرض الكتـــاب علـــى

---

[1] خاصّة ما ورد منها في كتاب السّؤالات فإنّ أفكار أبـــي الرّبـــيع وعبارته منـــتشرة في كامل الكتاب.

[2] انظر أبو زكريا: السّيرة وأخبار الأئمّة: 287 / 288.

أبـــي عبد الله محمّد بن سودريـــن[1] للنّظر فيه والتّعليق عليه فلم يُـدْخِل عليه إلاّ تعديلات طفيفة جدّا يقول الدّرجيني: "فاستــنسخها وجعلها ديوانا في مجلّديــن الأوّل والثّانـــي. وعرضهما بعد ذلك على أبـــي عبد الله بن سودريـــن فلم يزد فيهما إلاّ حرفيـــن"[2].

ث ــ وقت تأليفه:

يبدو أنّ تأليف أبـــي الرّبـــيع لهذا الكتاب إنّما كان بعد سنة (449/ 1057) أي في فترة النّضج العقلي التّامّ[3]. والّذي يدلّ على ذلـــك هـــو أنّ الدّرجيني يشير إلى أنّ أبا الرّبـــيع وتلاميذه وجملة من العلمـــاء قـــاموا بزيارة لأهل دعوتهم في مناطق متعدّدة[4] سنة (449/ 1057) ثمّ ثبت أنّ التّلاميذ بعد هذه الزّيارة اقترحوا على شيخهم تأليف كتاب في الأصـــول. وإن كان الدّرجيني لم يصرّح بأنّ هذه الزّيارة كانـــت قبل تأليف الكتـــاب فإنّ عبارته توحي بذلك. إذ يقول بعد روايته لتفاصيل الرّحلـــة: "ثـــمّ إنّ التّلاميذ رغبوا إلى أبـــي الرّبـــيع أن يؤلّف لهم كتابا في علم الأصـــول ليرووه عنه..."[5]. ولعلّ هذه العبارة نفسها هي الّتي دعت عمـــرو خليفـــة

---

[1] من علماء الإباضيّة في القرن الخامس للهجرة كان إماما معروفا بالورع. عاصر أبا الرّبـــيع سليمان بن يخلف. انظر الشّمّاخي: السّير 2 / 70.

[2] الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشائخ بالمغرب 1 / 194 ، 195. ولسنا ندري موضـــع هـــذه الزّيـــادة البسيطة لأنّ كتاب السّير لم يحدّد ذلك.

[3] لأنّه وقتئذ في حدود سنّ الخمسيـــن.

[4] لقد ذكرنا عند حديثنا عن رحلاته المناطق الّتي زاروها والمناطق الّتي مرّوا بها.

[5] الدّرجـــيـــنـــي: طبقات المشائخ بالمغرب 1 / 194.

النّامي إلى استخلاص نفس الاستنتاج الّذي توصّلنا إليه[1] وبناء على ذلك يترجّح لدينا أنّ تأليفه للكتاب كان بعد سنة (449/ 1057).

ــ ج ــ محتويات الكتاب:

لقد جعل المؤلّف كتابه مشتملا على خمسة وعشرين بابا في التّوحيد والكلام والفقه وأصوله. غير أنّ المقصود بالذّات من هذا التّأليف هو تحرير مسائل الكلام. ولذلك كانت قضايا الفقه وأصوله قليلة[2]. والسّبب في ذلك راجع إلى تخصّصه في الكلام وهذا لا يعني عدم إلمامه بالفقه وفروعه بل إنّ الدّرجيني يثبت أنّ أبا الرّبيع ما تصدّر حلقة العلم حتّى تعمّق في الفقه وأخذ نصيبا وافرا منه[3].

ورغم قلّة الموضوعات الفقهيّة والأصوليّة في التّحف[4] فإنّنا نشير إلى أهمّ المسائل الّتي تعرّض إليها.

ففي مجال أصول الفقه دقّق تحليل:

– الأمر والنّهي والإلزام والتّكليف: وقد خصّص لهذه المسألة الباب الرّابع. فعرّف فيه التّكليف وبين شروطه. وعرض معنى الأمر وأقسامه وأشار إلى مسألة الأمر بالشّيء هل هو نهي عن ضدّه والنّهي عن الشّيء هل هو أمر بضدّه.

---

[1] انظر عمرو خليفة النّامي : دراسات عن الإباضيّة، 289.

[2] وذلك بالمقارنة مع قضايا التّوحيد والكلام.

[3] انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب: 1 / 194.

[4] أي في أصول الفقه.

– مصادر التّشريع وهي ثلاثة القرآن والسّنّة والرّأي. وقد أورد هذه المسألة بإجمال في ختام الباب الخامس فقال: "فإن قال كم وجها جاء عليه الدّين فقل على ثلاثة أوجه: التنزيل والسّنّة ورأي المسلمين. ومن أنكر التنزيل والسّنّة ورأي المسلمين فهو كافر"[1]. ولم يتعرّض إلى تفصيل هذه المصادر سوى ما ذكره من بيان لأقسام السّنّة وإشارة إلى ما فيها من محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وعامّ وخاصّ. لكنّه في موضع آخر[2] يورد قضيّة الاجتهاد[3] مركّزا على شروط المجتهد وملحّا على وجوب إبقاء باب الاجتهاد مفتوحا.

والملاحظ أنّه عند تحليله لهذه الموضوعات غالبا ما تسيطر عليه النّزعة الكلاميّة. ففي مسألة الأمر والنّهي والإلزام والتّكليف يبيّن أنّها أفعال لله وهي عدل منه. ويفسّر معنى قولنا "أمر الله بهذا" فيقول "خلقه لا من أحد وعند تعرّضه لشروط التّكليف يركّز على مسألة إثبات جسمانيّة العقل والدّليل على عقل العاقل".

ورغم عرضه لهذه المسائل عرضا عقائديّا ورغم خلو كتابه من التّحليلات الأصوليّة الدّقيقة فإنّنا نجد آثارا لآرائه الأصوليّة وتحليلا لمواقفه واستدلالا عليها في كتب أصول الفقه اللّاحقة. فالوارجلاني مثلا اعتمد بعض هذه الآراء وناقش بعضها. ثمّ سار على هذا الدّرب كلّ من

---

[1] أبو الرّبيع سليمان بن يخلف: التّحف: 16.

[2] أورد هذه المسألة في الباب الثّالث عشر تحت عنوان " باب اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي كما أشار في هذا الباب إلى بعض ما اختصّ به النّبي ﷺ وما اختصّت به أمّته دونه انظر ص 31 ، 32 من المخطوط.

[3] وإن كان الاجتهاد قسما من أقسام الرّأي لكنّه يخصّص له بابا إشارة إلى أهمّية التّركيز عليه.

البرادي والشّمّاخي. وبذلك يمكن أن يعدّ كتاب التّحف مصدرا من مصادر الأصوليّين على قلّة مسائله وتحليلاته في هذا الفنّ.

هذا بالنّسبة إلى أصول الفقه. أمّا بالنّسبة إلى الفقه فإنّنا نجد مسائل فقهيّة كثيرة مبثوثة في عدد من الأبواب خاصّة باب اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي.

والملاحظ أنّ جملة الأحكام الفقهيّة الّتي أوردها في هذا الكتاب غالبا ما تكون خالية من الاستدلال أو الاختلاف بين الفقهاء وإنّما اكتفى بعرض الرّأي الّذي يتبنّاه. ومن هذه الأحكام ما يتعلّق بالطّهارة والصّلاة وأحكامهما[1]. ومنها ما هو متّصل بالآداب العامّة [2] وما يترتّب على مخالفتها من محظورات[3]. وتعرّض كذلك إلى حقوق الوالدين والأرحام والجيران والأصحاب والعبيد وأهل الذّمّة[4]. وأشار في أواخر الباب الحادي عشر: باب اختلاف النّاس في الحرام المجهول، أشار إلى بعض أحكام العقوبات[5].

---

[1] أمّا بالنّسبة إلى الطّهارة فقد عرض حكم كلّ من الاستنجاء والوضوء والغسل. وأمّا بالنّسبة إلى الصّلاة فقد اهتمّ بصفة أخصّ بقضيّة صلاة الجمعة والاستدلال على وجوبها والرّدّ على مانعي أدائها وراء أئمّة الجور انظر ص 40 من هذا المخطوط وبالنّسبة لبعض أحكام الطّهارة انظر ص 69 من هذا المخطوط.

[2] كإلقاء السّلام وردّه وحرمة سفور المرأة وإبداء العورة والنّظر إليها وما يتّصل بذلك من جزئيّات انظر ص 32 ، 33 ، 63 ، من المخطوط.

[3] كالزّنا واللّواط.

[4] انظر أبو الرّبيع: التّحف: 33 ، 34 من المخطوط.

[5] انظر أبوالرّبيع: التّحف: 27 ، 28 من المخطوط.

وبما أنّ الكتاب لم يؤلّف لدراسة الفقه وأصوله فإنّ صاحبه لم يتعمّق في تحليل هذه الموضوعات. ولمّا كان القصد من تأليف الكتاب تحرير مسائل أصول الدّين فإنّ المؤلّف لم يأل جهدا في تتبّع مختلف قضايا العقيدة من حيث التّحليل والاستدلال والرّد على المخالفين ومناقشة حججهم. وخصّص قسما كبيرا من الكتاب لمسائل كلاميّة صرفة كالجواهر والأعراض والحركات والسّكون والحواسّ.

وإذا كانت مسائل أصول الدّين قد أخذت من المؤلّف كلّ هذا الاهتمام باعتبارها المحور الأساسي للكتاب فما هي أهمّ هذه القضايا بصنفيها العقلي والكلامي؟

يمكن تلخيص هذه الموضوعات في النّقاط الآتي ذكرها:

<u>النّقطة الأولى:</u> ما يسع جهله وما لا يسع.

أمّا في ما لا يسع النّاس جهله فقد شدّد المؤلّف على المكلّفين فأوجب عليهم معرفة سبع عشرة مسألة بمجرّد بلوغهم شريطة أن يكونوا صحيحي العقول ولم يفرّق في ذلك بين الذّكر والأنثى ولا بين الحرّ والعبد.

وأمّا ما يسع جهله فقد جعله ثلاثة أقسام:

- ما يسع جهله إلى الورود[1] أو قيام الحجّة به كمعرفة صفات الله تعالى.

---

[1] المقصود بالورود ورود الفكرة على الذّهن أي أن تخطر على البال.

– ما يسع جهله إلى مجـــيء وقته كالصّلاة والصّيام والحجّ قبــل وصول أوقاتها فإذا وجب الفعل لزم العلم.

– ما يسع جهله أبدا ما لم يتقوّل فيه الفرد على الله الكذب أو يقارف ما حرّم الله مثل قسمة المواريث وجزئيّات الرّبا والقصاص[1].

النّقطة الثّانية: الولاية والعداوة والوقوف

لقد خصّص المؤلّف الباب الثّالث من الكتاب لتحليل هــذه القضــيّة الّتي تعتبر من أهمّ القضايا عند الإباضيّة. فعرّف كلاًّ من الولاية والبراءة والوقوف وذكر موجبات كلّ منها والأدلّة على فريضتها من الكتاب على وجه الخصوص. ثمّ قدّم أقسام الولاية والبراءة وأولــى اهتمامــا خاصّــا بالأطفال على اختلاف أصنافهم[2] وما يتّصل بهم من أحكام. وأضاف إلى ذلك مسائل جزئيّة كثيرة في شكل أسئلة وأجوبة.

النّقطة الثّالثة : الجملة والتّفسير

بين المؤلّف في الباب الخامس من هذا الكتاب قسمي الجملة. وشرح كلّ قسم منها شرحا موجزا وعلّل تسمية الجملة والتّفسير ثمّ أوضــح أنّ الدّيــن في جملته منه ما هو محدود كالصّلاة والصّيام والحجّ، ومنه مــا هو غير محدود كالخوف والرجاء وبرّ الوالديــن مبــيــنا الحكمة مــن تكليف العباد باللاّمحدود.

---

[1] لقد عرض المؤلّف هذه النّقطة الأولى في البابــين الأوّل والثّاني من الكتاب.

[2] قد ذكر حكم أطفال المسلميــن وأطفال الكافريــن وعبــيد المتولّى إذ كانوا أطفالا والموالي إذ كانوا أطفالا وكان من أعتقهم من أهل الولاية أوأهل الجملة والعبــيد الأطفال إذ كانوا شركة بــين المتولّى وغيره وأطفال المرتدّ أو من دخل من الشّرك إلى الإسلام والأطفال المجانــين.

النّقطة الرّابعة: كلام الله وقضيّة خلق القرآن

وهو موضوع الباب السّادس من الكتاب وفيه محوران أساسيّان:

ــ المحور الأوّل: كلام الله لموسى: بدأ بتعريف الكلام تعريفا عامّا[1]. ثمّ ردّ على المشبّهة القائلين إنّ كلام الله لموسى كان بلسان وشفتين ولهوات. ثمّ أورد مقابل ذلك قول الإباضيّة ومن وافقهم وهو أنّ كلام الله لموسى لا يعني سوى إحداث الله لكلام الله الّذي سمعه موسى عليه السلام. وقد نقل في هذا العدد أقوالا ثلاثة للعلماء:

الأوّل: خلق الله التّقطيع فقام عنه المقطع فسمعه موسى.

الثّاني: أظهر الله جسما من أجسام الموتى فقام عنه الكلام فسمعه موسى.

الثّالث: كلّم الله موسى بوحي كسائر الأنبياء. وإنّما ميّزه بالذّكر على وجه الاستخصاص كما سمّى عيسى روح الله وإبراهيم خليل الله والحال أنّ الأرواح كلّها لله وأنّ أنبياء الله كلّهم أحبّاؤه وأنّ البيوت كلّها لله[2].

المحور الثّاني: قضيّة خلق القرآن: وقد عرض أدلّة خلق القرآن. من ثمّ استخلص منها جملة من الاستنتاجات العقليّة[3]. وأشار في نهاية الباب إلى بعض المسائل الجزئيّة المتعلّقة بهذا الموضوع كمسألة الحكم

[1] " الكلام هو بيان وكلّ بيان هو كلام " التّحف ص 16 من المخطوط.

[2] انظر ص 16 ، 17 من المخطوط.

[3] ص 17 من هذا الخطوط.

على القائل بقدم القرآن[1] وقضيّة الاستدلال على أنّ القرآن عـرض مـن الأعراض[2].

وإذا كان القرآن[3] محدثا فإنّه لا يصحّ أن يعدّ صـفة لله فـي ذاتـه كالعلم والقدرة[4] وهذا لا يعنـي أنّه لا يوصف بأنّ متكلّم بل هو متكلّم في ذاته وبذاته ولذاته وذلك بمعنى نفي الخرس عنه لا بمعنى إحداثه الكلام[5].

النّقطة الخامسة: الإيمان والكفر:

وفي هذا المجال عرض المؤلّف أوّلا اختلاف الفرق الإسلاميّة من مرجئة وصفريّة ومعتزلة وأشعريّة في تعريف الإيمان ثمّ أردف ذلك بذكر موقف الإباضيّة قاطبة فبيّن أنّها تقول بأنّ الإيمان هو كلّ ما أمر الله بـه من قول وعمل. وكلّ من أتى بالقول وضيّع العمل فهو كافر كفـر نفـاق وليس بمشرك ولا بمسلم[6]. وعرّف الكفر بأنّه الاستفساد إلى وليّ النّعمة. وأثبت أنّه يُستَحقّ بخصلة واحدة بخلاف الإيمـان فإنّـه لا يُسـتحقّ إلاّ بجميعه. واختار اعتبار الدّين والإسلام والإيمان مترادفة وذلك جار عنـد الإباضيّة منذ القرن الثّالث مع ابن سلّام في "بدء الإسلام وشرائع الـدّين. وذكر أحكام المنافقين والمخالفين وأهل الكتاب والمشركين والمرتدّين.

---

[1] وقد حكم عليه بالكفر دون الشّرك.

[2] وحجّته في ذلك هي وجود القرآن في أمكنة متعدّدة في نفس الوقت.

[3] وهو بلا شكّ كلام الله كذلك التّوراة والإنجـيل والزّبور.

[4] انظر ص 17 من المخطوط.

[5] والملاحظ أنّ هذه المسألة لم يوردها في نفس الباب وإنّما هذا أوردها في الباب العشريـن من الكتاب " باب في الحبّ " ص 68.

[6] انظر ص 18 من المخطوط.

أمّا المنافقون[1] فقد صرّح بوجوب إجراء أحكام الإسلام عليهم من جواز مناكحتهم وموارثتهم وأكل ذبائحهم والصّلاة معهم واحترام جميع حقوقهم باستثناء تحريم ولايتهم وتسميتهم بالإيمان. وأمّا المخالفون فإنّهم يدعون إلى ترك ما اعتقدوه من مقالات مخالفة للإباضيّة وإلى ولاية أئمّة الإباضيّة وأتباعهم من المتولّين والبراءة ممّا برئوا منه. فإن أبوا وسفّهوا مقالة الإباضيّة وطعنوا فيهم وبرئوا من أئمّتهم جاز قتالهم وسفك دمائهم دون إباحة أموالهم وسبي ذراريهم.

وأمّا شهادة المخالفين فلم يبد رأيا صريحا في شأنها. وإنّما اكتفى بعرض الخلاف الوارد بين العلماء مبيّنا أنّ المجيزين لها إنّما أجازوها في أحكام الأحوال الشّخصيّة والبيوع وما شابه ذلك ومنعوها في الحدود والدّماء والولاية والبراءة والتّكفير.

وأمّا أهل الكتاب فتؤخذ منهم الجزية. فإن أبوا فحكمهم حكم المشركين في إباحة الدّماء وسبي الذّراري وغنيمة الأموال. غير أنّه لا يقتل إلاّ الرّجال المقاتلون ومن أعان على قتال المسلمين. وأمّا نكاح نسائهم فقد أباحه كما هو مبين في الذّكر الحكيم. وأمّا المرتدّون فإنّهم يقتلون بعد استتابتهم. ولم يبد رأيا في أموالهم واكتفى بالإشارة إلى اختلافات العلماء فيها[2].

---

[1] وهم الّذين خالف عملهم قولهم فأتوا بالشّهادتين وضيّعوا العمل انظر تعريف النّفاق.

[2] والملاحظ أنّ المسائل المذكورة في هذه النّقطة لم يجمعها المؤلّف في باب واحد وإنّما تناول بعضها في الباب السّابع (باب اختلاف النّاس في الإيمان والكفر) والبعض الآخر في الباب السّابع عشر وقد أوردناها معا لاتّصالها ببعضها.

النّقطة السّادسة: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

لقد أكّد المؤلّف وجوبهما على المكلّفين بقدر الطّاقة والقوّة مشيرا إلى الحديث المشهور: {من رأى منكم منكرا فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه}[1]. وبيّن أنّ الآمر بالمنكر أو الموسّع لما ضيّق الله أو المضيّق لما وسّع الله أو نافي الكفر والفسق عن أهله أو جاعل الصّغير كبيرا، أو ضدّهما، كلّهم ضالّون هالكون. أمّا الآمر بالشّرك فهو مشرك بلا منازع. أمّا الأمر بالفرائض أو النّوافل فقد عدّه طاعة غير توحيد[2].

النّقطة السّابعة : الإمامة ومسالك الدّين

بيّن وجوب الإمامة على العباد عند القدرة عليها مثبتا أنّ استطاعة الإمامة إنّما تكون بتوفّر عدّة الرّجال والأموال والسّلاح ووجود الإمام العادل[3]. ثمّ أورد بعضا من واجبات الإمام وحقوقه دون تفصيل أو استدلال. واكتفى بسرد مسالك الدّين دون شرح أو تعليق أو تمثيل. ولم يفرد لهذه المسألة بابا ولم يتعمّق في تفصيلها وتحليلها[4]. وإنّما أورد هذه العموميّات ضمن المسائل الّتي يدين بها الإباضيّة[5].

النّقطة الثّامنة: المعرفة ووسائلها.

---

[1] انظر تخريج الحديث فيما يلي.

[2] وقد حلّل هذه المسائل في الباب الثّامن تحت عنوان " باب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. "

[3] انظر ص 39 من المخطوط

[4] خلافا لأبي عمّار مثلا الّذي أولى هذه المسألة اهتماما خاصّا فاستدلّ على وجوب الإمامة وردّ على الزّيديّة والنّجدات والمعتزلة والنّكار.

[5] وذلك في الباب الثّالث عشر اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي.

عرّف العلم بأنّه الدّرك والإحاطة. وهو تعريف عام. وبيّن أنّ أوّل العلم التّوحيد وسبيله التّعليم. وقدّم بعضا من الأدلّة على وجوب طلب العلم وذلك بعد إشارته إلى الصّلة المتينة بين العلم من جهة والعلم والجهل والتّوحيد والشّرك من جهة أخرى.

والعلم والجهل فعل للقلب وهما على وجهين:

– اضطرار: وهو علم ما أدركته الحواسّ.

– اكتساب: وهو علم ما دلّ عليه ما أدركته الحواسّ.

والفرق بين العلم المكتسب والجهل المكتسب أنّ العلم يقصد إليه العباد بينما الجهل يكون عن أسباب منها فهم لا يقصدون إليه. وإنّما يكون مسبّبا عن الدّواعي التّي يقصدون إليها[1].

وإذا كانت الحواسّ الوسيلة الأولى للمعرفة فإنّ المؤلّف قد خصّص لها بابا عرّف فيه الحواسّ والمحسوسات على أنّها أجسام خلا الصّوت. واعتبر الحواسّ ليست من جنس واحد. ثمّ أشار إلى تعطّل عمليّة الإحساس عند حدوث العوائق[2].

<u>النّقطة التّاسعة:</u> الجواهر والأعراض

الجوهر هو الجسم عند أبي الرّبيع. وهو ما كان في عينه غير واحد. وله جهات ستّ أمام وخلف ويمين وشمال وفوق وتحت. وهو لا

[1] ولقد بسط هذه المسائل في الباب التّاسع " باب المعرفة والجهل " ص 23 ، 24.

[2] لقد حلّل هذه المسائل في الباب الرّابع والعشرين " باب في الحواس " انظر من ص 88 إلى ص 93 في المخطوط.

يـــنفكّ من الكون في المكان إمّا متحرّكا وإمّا ساكنا[1]. أمّا العرض فهو ما كان متعرّضا في الجوهر ويختلف عنه في كونه لا تمرّ عليه الأحـــوال. وهو موجود، ولا وجود له إلاّ حال حدثه. ويعدم في الحال التّالية. وهـــو غير قابل للتّعديد والتّبعّض، ولا يجري عليه الكون في المكان ولا يوصف بالحدود والعرض الطّول[2].

وبعد بيان مفهومي الجسم والعرض أشار إلى صفات كلّ منهما[3] ثمّ إلى العلاقة بين حدث الشّيء وفنائه[4] وإمكانيّة إدراك الجسم بـــالحواسّ بخلاف حدثه وفنائه اللّذيـــن يدركان بالدّلائل والنّظـــائر دون الحـــواسّ[5]. وحيـــنئذ تطرّق إلى مفهوم كلّ من الدّليل والمدلول والاســـتدلال والمـــدلّ والمدلّ له مبـــيـــنا أنّ الاستدلال اكتساب من المستدلّ وليس اضـــطرارا ولا طبعا[6].

النّقطة العاشرة: الحركات والسّكون

الحركة هي ما لا يفعل منه أجزاء في مكان[7] والسّـــكون ضـــدّها[8]. والحركة قسمان وغير نقلة. فالنّقلة هي زوال من مكان إلى مكان وغيـــر

---

[1] انظر ص 69 من المخطوط.

[2] انظر ص 69 من هذا المخطوط.

[3] انظر ص 69 ، 70 من هذا الخطوط.

[4] انظر ص 71 من هذا المخطوط.

[5] انظر ص 72 من هذا المخطوط.

[6] انظر ص 72 من هذا المخطوط.

[7] انظر ص 78 من هذا المخطوط.

[8] انظر ص 81 من هذا المخطوط.

النّقلة عكسها[1]. والسّكون كذلك قسمان لبث وغير لبث. فاللّبث هو مكـــان في المكان بعد مرور حالتيـــن عليه. وهو في نفس المكان وعكسه غيـــر اللّبث[2].

النّقطة الحادية عشرة: الخوف والرّجاء

أوجب المزّاتي التّوازن بين الخوف والرّجاء. وبيّن أنّ ذلـــك إنّمـــا يكون برجاء بلوغ الحدّ المطلوب في الطّاعات الّتي لا تعرف حدودها كبرّ الوالديـــن مع الخوف من عدم بلوغ هذا الحدّ أو الوقوع في الذّنوب الّتي لا تعرف أكبائر هي أم صغائر. وذكر في نهاية البـــاب أنّ الأنبيـــاء وإن كانوا عارفين بمصيرهم فهم متعبّدون بالخوف والرّجاء[3].

النّقطة الثّانية عشرة: التّوبة والإصرار

انطلق المؤلّف في هذا الباب، وهو الخامس عشر من الكتاب، مـــن تعريف كلّ من التّوبة والإصرار. فأثبت أنّ التّوبة هي الإقلاع عن الذّنب وتوطين النّفس على عدم العودة إليه والتـــنصّل من التّبعات. أمّا الإصرار فهو الإباء من التّوبة والعزم على عدم مفارقة الذّنب أبدا[4].

وبعد عرض هذيـــن التّعريفيـــن استدلّ على وجوب التّوبة وحرمة الإصرار بآيات من القرآن وأقوال السّلف[5]، وبيّن وقت وجوب التّوبة[1]. ثمّ

---

[1] انظر ص 78 من هذا المخطوط.

[2] انظر ص 78 من هذا المخطوط: والملاحظ أنّه خصّص الباب الواحد والعشريـــن لتـــناول هـــذا الموضوع بعنوان " باب في الجواهر والأعراض ".

[3] انظر ص 28 ، 29 من المخطوط.

[4] انظر ص 28 ، 29 من هذا المخطوط.

[5] انظر ص 28 ، 29 من هذا المخطوط.

ثمّ عرض بعض المسائل الجزئيّة المتعلّقة بالتّوبة والإصرار والكفر والمعصية[2].

النّقطة الثّالثة عشرة: النبوّة والرّسالة

عرض المؤلّف في هذا الباب، وهو الباب العاشر، مفهوم النّبوّة والفرق بين النّبيّ والرّسول مبينا أنّ كلّ رسول نبيّ وليس كلّ نبيّ رسولا. وأثبت أنّ النّبوّة اضطرار والرّسالة اكتساب ذلك أنّ النّبوّة تحلّ في الأنبياء دون اختيار منهم بخلاف تبليغ الرّسالة. وبيّن كيفيّة تلقّي الوحي، ثمّ عن عصمة الأنبياء من الكبائر دون الصّغائر بعد النّبوّة. وأشار إلى شروط النّبيّ[3] وذكر في ختام الباب بعض خصائص الملائكة وصفاتهم[4].

النّقطة الرّابعة عشرة: صفات الله تعالى

ختم المؤلّف أبواب كتابه بالحديث عن صفات الله تعالى وعنون هذا الباب بـ"باب التّوحيد ونفي الإشارة والمساواة عن الله". فبدأ تحليله للموضوع بتمهيد ذكر فيه قاعدة عامّة لا يسع جهلها وهي أنّ الصّفات كلّها داخلة في قوله تعالى ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (الشّورى 11)[5]. وبناء على ذلك لم يكلّف النّاس معرفة الصّفات على وجه التّفصيل متى لم تعلم أو

---

[1] انظر ص 28 ، 29 من هذا المخطوط.

[2] كالاختلاف في مؤاخذة العبد على الذّنوب الّتي تاب منها والحال أنّه لم يمت على الوفاء بدينه والاختلاف فيمن هو أشدّ عذابا المشرك أم المنافق وما يقال لمرتكب الصّغيرة وما لا يقال له.

[3] وذلك ألاّ يكون عبدا أو امرأة أو طفلا أو بدويّا.

[4] من ذلك أنّهم أقوى بنية من بني آدم.

[5] انظر ص 93 من المخطوط.

تخطر بالبال[1]. ثمّ عرض جملة من الصّفات المستحيلة على الله تعالى كالذّكورة والأنوثة والحركة والسّكون والظّلمة والنّور والحلول في المكان والملاصقة له. وذكر بعض ما يجوز أن يقال في حقّ الله تعالى[2]. ثمّ أثبت أنّ صفاته تعالى هي عين ذاته وليست زائدة على ذاته وأنّها قديمة. وفسّر كثيرا من الصّفات وأوّل بعض الصّفات الخبريّة الّتي يفيد ظاهرها التّشبيه.

ح ـ تقييم الكتاب

وبعد عرض خلاصة عامّة لأهمّ ما اشتمل عليه الكتاب من موضوعات فقهيّة وكلاميّة نرى من المفيد تقييم الكتاب وإبراز مدى أهمّيته. ولا يمكننا ذلك إلاّ بمعرفة ميزته من النّاحية العلميّة ومقارنته بغيره من الكتب السّابقة واللاّحقة له.

أمّا من حيث المادّة العلميّة فإنّه يمكّن من عرض صورة تفصيليّة عن آراء الإباضيّة ومواقفهم الكلاميّة في الطّور الأخير من مرحلة تبلور آرائهم العقديّة وتركيزها.

والمتتبّع لأبواب الكتاب ومسائله يدرك مدى إحاطة المؤلّف بالقضايا الكلاميّة إذ قلّما نجد مسألة لم يتعرّض إليها إمّا بالتّحليل والدّراسة وعرض الأدلّة ومناقشة المخالفين من المسلمين وغيرهم وهو الغالب

---

[1] انظر ص 94 من المخطوط.

[2] انظر ص 95 ، 97 من المخطوط.

على الكاتب وإمّا بالاكتفاء بسرد الرّأي المتبنّى من غير استدلال ولا تحليل[1].

وأمّا أهمّيته التّاريخيّة فتظهر في كونه من أقدم كتاب الإباضيّة في أصول الدّين بعد كتابي "الديـنونة الصافية" لعمروس بن فتح[2] و"الرّدّ على جميع المخالفين" لأبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني. وهو أوسّع منهما في التّحليل والاستدلال ومن حيث كثافة المسائل المطروحة.

أمّا كتاب الدّيـنونة الصّافية فإنّه، وإن كان أوّل مخطوط إباضي مغربي وصل إلينا في هذا الفنّ، فإنّه لا يعطي صورة واضحة وشاملة عن الآراء الكلاميّة الإباضيّة في طور النّشأة. وذلك راجع إلى محدوديّة التّحليلات والاستدلالات[3] ولم يهتمّ صاحبه بالرّدّ على المخالفين بل اهتمّ بتقرير بعض المقالات المركزيّة في مرحلة التّشكّل[4].

---

[1] كما جاء في باب اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي فقد أورد جملة كبيرة من المسائل الّتي تدين به الإباضيّة. وهذا لا يعني أنّ كتابه حوى كلّ مسائل الكلام (فإنّ بعضا من القضايا لم يتعرّض لها أصلا كعذاب القبر والرّزق والميزان والفراط) وإنّما أردنا بذلك أنّه أورد معظم المسائل.

[2] عمروس بن فتح النّفوسي من علماء الطّبقة السّادسة (280 هـ). ولاّه أبو منصور إلياس القضاء. يروى أنّه قال لإلياس: إن لم تأذن لي بقتل ثلاثة فخذ خاتمك قتل مانع الحقّ والطّاعن في دين الله والدّال على عورات المسلمين. سمّي سارق العلم لاستنساخه مدونة أبي غانم الخرساني دون علمه اتّصل بمحمّد بن محبوب ـ عالم المشرق ـ بمكّة فأكبره أيّما إكبار. انظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 320 ـ 325.

[3] هذه النّسخة الّتي لا تزال موجودة لا تتجاوز عشر صفحات تناول فيها عناصر قليلة كمسألة التّوحيد والشّرك والاستدلال على تسمية الضّال بالكافر وما يسع وما لا يسع جهله كما عرض جانبا من قضيّة الوعود والوعيد.

[4] كما هو الشّأن بالسّنّة ما يعني الخلود في النّار لمرتكب الكبيرة. انظر ص 4 من المخطوط.

وإن كان كتاب الرّدّ على جميع المخالفين أوسع وأشمل بناء على الغاية الّتي صنّف من أجلها كما يبيّن ذلك عنوان الكتاب وهي أواسط القرن الرّابع الهجري، أيّام الجدل المباشر العميق بين الإباضيّة والشّيعة والمالكيّة والمعتزلة، فإنّ الموضوعات المحلّلة كأسماء الله وصفاته وخلق الأفعال وحقيقة الإيمان وحكم مرتكب الكبيرة وما يسع وما لا يسع جهله نحت منحى جدليّا مباشرا مال إلى تركيز الحجج أكثر من تفصيلها.

وإن كان يغلا بن زلتاف قد عرض مواقف المخالفين من مرجئة وصفريّة ومعتزلة ونكّار وتولّى الرّدّ عليهم بحجج نقليّة وعقليّة فإنّه لم يبلغ بذلك درجة أبي الرّبيع في التّوسّع في تحليل كثير من المسائل. مثال ذلك ما أورده في قضيّة الإيمان والكفر فقد تعرّضا إلى موقف كلّ من المرجئة والصّفريّة والإباضيّة غير أنّ أبا الرّبيع لم يقتصر على ذلك بل أضاف موقفي الأشاعرة والمعتزلة وشرح العلاقة بين الدّين والإسلام والإيمان والعلاقة بين الدّين والملّة وبين العبادة والطّاعة وبين الملّة والشّريعة. وحلّل أحكام المنافقين في الدّنيا وعرّف بعض المصطلحات كالكفر والفسق والضّلال والصّغيرة والمعصية وعرض مسائل جزئيّة أخرى كثيرة لم يتطرّق إليها أبو خزر لا بالبحث والتّحليل ولا بمجرّد الإشارة إليها وهذا راجع إلى التّطوّرات الّتي عرفها الفكر العقديّ الإسلاميّ بين أواسط القرنين الرّابع والخامس للهجرة.على أنّ هذا

لا يكون حكما عامّا بل قد نجد بعض المواضع الّتي توسّع فيها أبو خزر تحليلا واستدلالا أكثر من أبـــي الرّبـــيع[1].

ومهما يكن من أمر فإنّ كتابي عمروس بن فتح وأبي خـــزر ومـــا سبقهما من كتب تعدّ جميعا تقريرا لأصول الإباضيّة يراد بها تركيز هذه القواعد وترسيخها في الأذهان دون الاعتماد على الاستدلال.

أمّا كتاب التّحف فهو بداية الطّريق للتّوسّع في التّحليل والاحتجـــاج على صحّة هذه الأفكار والمبادئ الّتي رسّخها الأسبقون. على أنّ طبـــيعة الكتاب تقتضي ذلك التّوسّع لأنّه جملة دروس مقدّمة إلى طلبة متخصّصين في هذا الميدان. لكنّ هذا التّوسّع نسبـــي إذا قيس الكتاب بما جـــاء بعـــده خلال القرن السّادس للهجرة وقد اكتملت فيه الأفكار العقديّة وبلغت مرحلة النّضج التّامّ وذلك في إطار النّمو الفكري العامّ للثّقافة الإسلاميّة الّتي بلغت أوجها في هذا العصر في مختلف الفنون الإسلاميّة. ولذلك جـــاء كتـــاب الموجز لأبـــي عمّار[2] مثلا متيـــن العبارة محتويا على مناقشات كلاميّـــة عرضت بأسلوب جدلي يقصد به محاجّة المخالفيـــن من الإسلاميّـــين[3]

---

[1] فقد استدلّ على أنّ فعلها كبـــيرة بنصوص من القرآن والحديث ونفى أن يكون كلّ ما تجب فيه البراءة يجب في الحدّ انظر ص 19 ــ 22 من كتابه الرّدّ على جميع المخالفيـــن بـــيـــنما لم يشر أبو الرّبـــــيع إلى هذه القضيّة أصلا.

[2] وعنوانه الكامل " الموجز في تحصيل السّؤال وتلخيص المقال في الرّدّ على أهل الخلاف.

[3] كالكراميّة والحنابلة والأشعريّة والمعتزلة والزّيديّة والنجدات.

وغيرهم من الدّهريّين[1] والثّنويّة[2] والبراهمة[3] وأهل الكتاب. وهــذا مـــا لا نجد له أثرا أصلا في كتاب التّحف سوى مناقشة بعض الفرق الإســـلاميّة والسّبب في ذلك راجع إلى اختلاف البيئتين. فقد عاش أبو الرّبيع بعيـــدا عن هذه التّيّارات. بينما عايش أبو عمّار في جامع الزّيتونة مناظرات بين المسلمين وغيرهم ولدت ثورة فكريّة عارمـــة خـــلال القـــرن السّـــادس الهجري. وإذا كان كتاب التّحف وسطا بين مرحلتين من مراحل الإنـــتاج العقدي لدى إباضيّة المغرب فما هي مرتبته بين كتب الإباضيّة المشارقة من جهة وكتب غيرهم من جهة أخرى؟

أشهر كتب الإباضيّة المشارقة في ذلك العهد:

- كتاب الجامع لابن جعفر[4]
- كتاب الاستقامة المنسوب إلى أبي سعيد الكلامي[1].

---

[1] وهم القائلون بقدم العالم ذلك أنّهم أنكروا حدوث الأشياء وقالوا لا أوّل لها وهم أقســـام: المنجّمـــون والسّفسطائيّة والسّمنـــية وأصحاب أرسطوطاليس وأصحاب الطّبائع انظر أبو عمّار الموجز 1 / 256 ــ 283.

[2] الثّنويّة وهم القائلون إنّ للكون إلهيـــن اثنـــيـــن وهم أقسام: المنانويّة والدّيصانـــية والمرقيونـــية انظر أبو عمّار: الموجز 2 / 284 ــ 297.

[3] وهم طائفة يـــنـــتسبون إلى رجل يقال له إبراهيم أو إلى ملك اسمه براهما وهم هنود عاشوا قبل الميلاد بحوالي ثمانـــية قرون وأشهر ما يعرفون به هو إنكارهم للنّبوّة انظر أبو عمّار: الموجز 1 / 297 ــ 312.

[4] أبو جابر محمّد بن جعفر الأزكوي: عاش في أواخر القرن الثّالث وأوائل القرن الرّابع للهجرة وهو مـــن مدرسة الرّساق من بلدة أزكى. من أشهر مصنّفاته كتاب "الجامع" (ط) في ثلاثة أجزاء انظر: عبد المنعم عامر في تحقيقه لكتاب الجامع 1 / 10 ــ 13. وانظر عبد الرّحمان بكلي في تحقيقـــه لكتـــاب قواعـــد الإسلام 1 / 91 ، 92.

– كتاب الجامع لأبي الحسن البسيوي[2].

وتختلف هذه الكتب الثّلاثة عن كتاب التّحف في محدوديّة موضوعاتها ذلك أنّ أصحابها اقتصروا فيها على بعض المسائل الّتي تتصل خاصّة بالولاية والبراءة ونظريّة المعرفة. فكتاب الجامع لأبي الحسن البسيوي مجموعة أجوبة على أسئلة متعلّقة بالولاية والبراءة والإيمان والكفر والقدر والصّفات والشّفاعة. وكتاب الاستقامة ألّف لغرض معيّن هو تفصيل القول في أحكام الولاية والبراءة. وغلبت على كتاب المعتبر، في أجزائه الأولى المخصّصة للعقيدة، مسائل الولاية والبراءة وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى كتاب الجامع لابن جعفر.

وإذا كانت هذه طبيعة الكتب المشرقيّة في هذا العصر فإنّ كتاب التّحف يتميّز عليها بخاصيّة الشّمول لأنّه حَاو لجلّ موضوعات الكلام وجامع لما تبنّاه الإباضيّة من مواقف حتّى ذلك الحين. بل ويفوقها أهمّيّة من حيث كثرة الاستدلال ويسير العبارة وسهولة التناول.

__ خ __ مصادره:

اعتمد المزّاتي في كتاب التّحف على مصادر رئيسيّة ثلاثة.

---

[1] أبو سعيد محمّد بن سعيد الكلامي: عاش في زمان راشد بن سعيد الّذي بقى في الإمامة إلى سنة 445 هـ من أشهر كتبه "الاستقامة" (ط) في جزئين "المعتبر" (طبع قسم منه في أربعة أجزاء) وهو شرح لكتاب الجامع لابن جعفر انظر سالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّيّة 257.

[2] أبو الحسن عليّ بن محمّد علي البسياني: هو من أهل بسيا من أعمال بهلا بأرض عمان. أخذ العلم عن أبيه ثمّ عن ابن بركة. عاش في زمان الإمام راشد بن سعيد الّذي بقي في الإمامة إلى سنة 445 هـ من أشهر مؤلّفاته " مختصر البسيوي " (ط) " جامع أبي الحسن البسيوي " (مطبوع في أربعة أجزاء) انظر: سالم بن حمد الحارثي: العقود الفضّيّة.

أمّا المصدر الأوّل فهو جملة المعلومات والأفكار الّتي تلقّاها بالرّواية عن شيخه أبي عبد الله محمّد بن بكر الّذي يعدّ أستاذه الأوّل في علم الكلام على وجه الخصوص.

وكانت لأبي عبد الله المكانة العلميّة المرموقة، كما أسلفنا، غير أنّ كتب السّير لا تنسب إليه أيّ كتاب. ولعلّه قضى حياته في إعداد تلاميذه وتنظيم الحياة الدّراسيّة والاجتماعيّة في إطار نظام العزّابة. ولذلك لم يتفرّغ للتّأليف. والمهمّ أنّ جلّ أفكاره قد رواها عنه تلميذه أبو الرّبيع. وغالبا ما كان ينسب إليه هذه المعلومات والآراء فتارة يقول "قال الشّيخ"[1] وتارة "قيل عن الشّيخ"[2] أو"ذكر عن الشّيخ"[3] أو"والّذي حفظناه عن الشّيخ"[4] وحينا آخر "سألت الشّيخ"[5] أو"جواب الشّيخ ﷺ"[6].

وأمّا المصدر الثّاني فهو كتاب الرّوايات الّتي وصلته عن أبي نوح سعيد بن زنغيل إمّا عن طريق أبي مسعود صابر بن عيسى[7] وإمّا عن طريق يونس بن سابل. وقد ينسب الرّأي مباشرة إلى أبي نوح. ولعلّ ذلك

---

[1] انظر مثلا ص 3 من هذا المخطوط

[2] انظر مثلا ص 2 من هذا المخطوط

[3] انظر مثلا ص 8 من هذا المخطوط

[4] انظر مثلا ص 19 من هذا المخطوط

[5] انظر مثلا ص 65 من هذا المخطوط

[6] انظر مثلا ص (20 من هذا المخطوط)

[7] أبو مسعود صابر بن عيسى كان في زمان أبي نوح أي من علماء الطّبقة الثّامنة (350 ــ 400 هــ) وهو من العلماء المشهورين. ذكر الشّمّاخي أنّ تلامذته سألوه عن مسألة وهي " هل أراد الله نفسه " فقال نعم فخرجوا عنه ثمّ رجعوا إليه فقال لهم لَمَ لَمْ تستيبوني فإني لست إبليس انظر الشّمّاخي: السّير: 2 / 97.

راجع إلى اطّلاع أبي الرّبيع المباشر على كتب أبي نوح لأنّ كتب السّير تـشير إلى وجود كتاب له في التّوحيد غير أنّه لا يـزال مفقـودا. وقـد وصفه البرادي في كتاب شفاء الحائم فذكر أنّ مؤلّفه عـرض فيـه أهـمّ قضايا العقيدة كمسألة ما يسع جهله ومـا لا يسـع ورؤيـة الله تعـالى والاستطاعة وخلق القرآن وكلام الله تعالى. واكتفى في رسالة تقييد كتب الإباضيّة بالإشارة إلى وجوده في الدّفاتر وقد امترش أوّله[1].

والمصدر الثّالث لكتاب التّحف كتاب مجهول يبدو أنّه كان مشهورا. وكلّما ذكره أبو الرّبيع أحال عليه بصيغة "وذكر في الكتاب"[2]. وهو كثيرا ما يروي عن أبي خزر بصيغة "روى" و"يروى". وليس لنا ما يدلّ علـى أنّه اطّلع على كتابه اطّلاعا مباشرا غير أنّ ذلك غير مستبعد على أساس أنّ الاتّصالات بين إباضيّة جبل نفوسة وإباضيّة جربة وإباضيّة الجريـد كانت مكثّفة بفضل الزّيارات والرّحلات العلميّة خاصّة وأنّ جربة كانـت مقصدا لطلاّب العلم في تلك الآونة من مختلف الأنحاء. فلا يبعد أن يكون أبو الرّبيع قد وصله هذا الكتاب فاعتمده لا سيما وأنّ كثيرا من عباراته قد أوردها أبو الرّبيع في كتابه. بل إنّه أحيانا يتقيّد بألفاظها. أمّا ردوده على المعتزلة والأشاعرة والنّكّار فيفهم منها أنّه اطّلع على آراء الفرق إمّا من خلال كتابات أصحابها، وإمّا من خلال ما كتبـه عنهـا مخالفوهـا مـن الإباضيّة أو غيرهم، وإمّا بواسطة السّماع والأخبار الشّفويّة. ولا نستطيع

---

[1] وقد طبعت هذه الرّسالة محقّقة في آخر كتاب آراء الخوارج الكلاميّة تحت عنوان ملحق كتب الإباضيّة انظر عمّار الطّالبي: آراء الخوارج الكلاميّة 2 / 289.

[2] نجد في ديوان الأشياخ إحالات كثيرة عليه بصيغة "وفي كتاب" انظر مثلا كتاب الأحكام 1 / 4.

أن نرجّح طريقا من هذه الطّرق فنعتبرها مصدره في شيء من ذلك لأنّنا لا نجد في كتابه ما يمكّننا من التّرجيح.

وأمّا آراؤه الطّبيعيّة فليس لنا ما يدلّ على أنّه استقاها من هذا المصدر أو ذاك. ولا يمكن الجزم في كيفيّة وصول آراء الجاحظ والنّظام وغيرهما إليه، وهذا هامّ جدّا. وغاية ما نجده في الكتاب مناقشة نظريّاتهم في المسائل الطّبيعيّة من غير نسبتها إلى أصحابها.

ـ د ـ أسلوبه:

إنّ الأسلوب الّذي اختاره المؤلّف في هذا الكتاب هو أسلوب جدليّ تعليمي ذلك أنّ الكتاب جملة من الدّروس الّتي ألقاها على طلبته وتوخّى طريقة التّبسيط والتّوضيح فكانت عباراته وألفاظه سهلة متيسّرة في الغالب.

والصّيغ الدّالّة على هذا الأسلوب كثيرة نذكر منها: "فإن قال... الجواب..."، "وسئل عن... الجواب..."، و"سئلت عن... الجواب..."، و"فإن قال قائل..." ، "فإن سأل سائل...".

أمّا طريقته في التّحليل فإنّه يورد مختلف الأقوال في المسألة الواحدة ويتبعها غالبا بقول الإباضيّة ويسميّهم أهل العدل والصّواب ويعلّق على قولهم بعبارة "وهو العدل والصّواب". وحين إيراده للأقوال ينسب بعضا منها إلى أصحابها ويترك نسبة بعضها الآخر فيكتفي بقوله "قيل" أو "قال بعضهم". وقد يترك بعض الأقوال فلا يوردها بل يشير إليها بقوله "وقيل في هذا غير ما ذكرناه". وقد يرجّح أحيانا رأيا من الآراء أو يستقلّ برأي له فيقول: "والّذي أقول به". وقد يكتفي بإيراد الأقوال دون ترجيح

وفي هذه الحالة يضيف "والله أعلم". وقد يذكر الحكم في المسألة من غير إيراد الخلاف.

أمّا الاستدلال فحينا يركّز على الاحتجاج بالقرآن الكريم وحينا آخر يستند إلى أدلّة العقل. وقد يتوسّع في التّحليلات العقليّة فمثلا أبواب الحكمة والجواهر والأعراض والحركات والحواسّ والسّكون لا نجد أيّ أثر للآيات والأحاديث. وإنّما كلّ ما فيها مباحث عقليّة مجرّدة. ولعلّ ذلك راجع إلى طبيعة هذه الموضوعات. ويعتني أحيانا بسرد جزئيّات كثيرة في المسألة الواحدة فيذكر أحكامها من غير أدلّة. وقد يخلط في بعض الأحيان بين موضوعات متفرّقة فيورد مسائل في التّوحيد وأخرى في الفقه ومعظمها من غير استدلال.

أمّا عباراته فتشتدّ خاصّة على أحمد بن الحسين[1] فيتهجّم عليه ويصفه بأنّه اتّبع قياس عقله وأعجب برأيه وترك كتاب الله وسنّة نبيّه وسعى في خلاف من كان قبله من خيار المسلمين. وممّا قال فيه: "والّذي احتجّ به أصحابنا في فساد مذهبه ونقض علله وكشف عوار ما ذهب إليه كتاب الله وسنّة نبيّه اللّذين ترك الاقتداء بهما واستعمل القياس في خلافهما". ثمّ يضيف "فنعوذ بالله من هذا القول وما يجري إليه من البدع... وكذلك يكون من خذله الله وأوكله إلى نفسه...".

---

[1] هو أحمد بن الحسين الطّرابلسي تنسب إليه فرقة الحسينيّة. من مقالاته إنّ العقلاء يتفاضلون في التّكليف والاستطاعة ولا يتفاضلون في العقل وقال في الولاية والبراءة بالشّطريّة وقال خوف الرّسل خوف إجلال لا خوف عقاب وأهل الجنّة يخافون ويرجون. انظر السّوفي: رسالة الفرق 58 ، 59.

[نصّ الكتاب]

بسم الله الرّحمان الرّحيم

صلّى الله على سيّدنا ومولانا وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما

كتاب التّحف المخزونة في إجماع الأصول الشّرعيّة ومعانيها بابا بابــا ممّا يحتاج إليه ولا يستــغنى عنه بصحّة قوله وعذوبة مقاله وتقريض بـــيانه وانحصار قوله ومعانيه بفوائد مجملة واضحة التّبيان مشرقة لها فصول وبيان ومعان وبالله التّوفيق.

الحمد لله على كلّ فضل منّ به وعلى كلّ نعمة أنعم بها ونعوذ بالله من كلّ شيء نُبْتَلى به ولا حول ولا قوّة إلّا بالله وهو مولانا فنعم المولى ونعم النّصير.

[الباب الأوّل] أوّل الواجبات
[في] معرفة الله

فأوّل ما ينبغي للعاقل الأديب أن يصرف إليه عنايته ويردّ إليه نظره ويبعث فيه نفسه ويُفْنِي فيه عمره طلب دينه الّذي فيه نجاته والموصل إلى دائم النّعيم، أوّل ذلك معرفةُ ربّه وإفراده من غيره ونفي الأشباه والأمثال عنه ولا ينال ذلك إلّا بمنّه وفضله.

[الباب الثّاني][1]
[في] ما لا يسع[2] النّاس جهله

و[3] ممّا يجب على كلّ بالغ صحيح العقل[4] عند بلوغه وصحّة عقله حرّا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى فعليهم معرفة أنّ الله واحد لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله وأنّ ما جاء به حقّ من عند ربّه وأنّ الله

---

[1] أصل التّركيب: "باب ما لا يسع النّاس جهله". وقد حوّرنا الصّياغة خدمة للمنهج والمعنى. وينطبق هذا الإجراء على ما يتلو. المراجع.

[2] يسع: فسّرها المحشّي (أبو ستّه صاحب حاشية التّرتيب) بيحلّ ويجمل، انظر كتابه حاشية الوضع: 102. وقد فسّر السّوفي بنفس المعنى قوله تعالى ﴿**لا يكلّف الله نفسا إلّا وسعها**﴾ (البقرة 286) فقال: أي ما يحلّ لها ويجمل بها من إيمان وطاعة وكفّ عن المعصية. انظر: السّوفي: السّؤالات: 221. ولقد أورد الوارجلاني هذا الباب كاملا بنصّه في كتاب الدّليل والبرهان (مج 1، 2 / 20 ـ 22). والملاحظ أنّ الاختلاف بين النّصّين طفيف جدّا. وهو راجع إلى مجرّد اختلاف نسخ الدّليل والبرهان ولذلك اعتبر هذا النّصّ مدعّما لصحّة الكتاب فقارنّا بين النّصّين ورمزنا إلى النّصّ الوارد في كتاب الدّليل والبرهان بحرف " د ".

[3] في " د " اسقط حرف الواو.

[4] في " د " سقطت عبارة " صحيح العقل ".

خالق لجميع الأشياء[1] وأنّ له الملائكة[2] والنّبيّين والرّسل[3] والكتب[4] وعليهم معرفة جبريل بالقصد إليه وأنّه رسول ربّ العالمين إلى محمّد عليه السلام[5].

---

[1] انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 4، الجناوني: عقيدة نفوسة: 1، السّوفي: السّؤالات: 224، الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2، 3 / 152، الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 114، الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 526، السّالمي: بهجة الأنوار 75.

[2] وجب الإيمان بالملائكة أنّهم أولياء الله وولايتهم واجبة وتكون بمحبّتهم والتّرحّم عليهم والكون معهم على دين الله وطاعته. ومعرفتهم إنّما تكون بالسّماع. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان: مج 2، 3 / 150، 151.

[3] من أنكر نبيّنا أو رسولا بعد ما قامت عليه الحجّة به فقد أشرك انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 3، الجنّاوني: عقيدة نفوسة: 2، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة 158 ومن آمن بالأنبياء جملة ثمّ سمع بذكر واحد فشكّ أنّه من جملة الأنبياء ولم يعلم من قبل أنّه نبيّ وسعه ذلك ما دام يؤمن بهم جميعا على وجه الإجمال لأنّنا لسنا مطالبين بمعرفتهم واحدا واحدا بأسمائهم انظر الشّقصي: منهج الطّالبين 2 / 34. ولا تكون معرفة الرّسل إلّا بمعرفة أربعة معان: المرسل: بكسر السّين وهو الله تعالى، المرسل: بفتح السّين: وهو الشّخص المبعوث، الرّسالة: وهي ما أمر الرّسول بتبليغه، الإرسال: وهو بعثة الرّسول وتكليفه بالتّبليغ. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2، 3 / 151.

[4] فسّر الوارجلاني ذلك بوجوب معرفة معان ثلاثة: معنى الكتاب، معنى النّزول: أي إنّه منزّل من عند الله، الغرض من النّزول: وهو بيان الأمر والنّهي. وصرّح بأنّ هذا التّفسير هو من أجوبة " أهل الدّعوة " أي الإباضيّة.

[5] وافق الفرسطّائي المؤلّف في الحكم بالشّرك على من جهل أنّ جبريل رسول الله إلى محمّد ﷺ أو شكّ في ذلك بل أوجب معرفته باسمه. انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 2، 3، 6. وعدّ جبريل عليه السلام عند كثير من علماء الإباضيّة واحدا من السّبعة الّذين وجبت معرفتهم بأسمائهم باللّغة العربيّة وهم: الله، محمّد، آدم، جبريل، الجنّة، النّار، القرآن. انظر: السّوفي: السّؤالات: 103، المحشّي: حاشية الوضع 116، التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: 37 (وقد اقتصر على ذكر الأسماء السّتّة الأولى دون ذكر القرآن)، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: 165. ونقل الوارجلاني عن سابقيه إيجاب معرفة جبريل باسمه فقال: " وأمّا معرفة جبريل عليه السلام بالقصد ومعرفة اسمه ومعرفة نزوله بالقرآن العظيم على محمّد عليه السلام فإنّ أهل الدّعوة

وعليهم معرفة محمّد ﷺ أنّه رسول ربّ العالمين إلى النّاس كافّة والجان[1] كافّة وأنّه خاتم النّبيّين[2] وعليهم معرفة الأب الأكبر أبينا آدم ﷺ باسمه ونبوّته ورسالته إلى أولاده وأنّه أوّل المسلمين[3].

وعليهم معرفة القرآن مقصودا إليه ومفروزا أنّه[4] من جملة الكتب[5].

يرون الإيمان بذلك واجبا قصدا واعتقادا ومحبّة وترحّما الوارجلاني: الدّليل والبرهان: مج 2، 3 / 150، م مج 1، 2 / 26، 27.

[1] في " د " و" الجنّ" عوض و" الجان ".

[2] قال بعض الإباضيّة وجبت معرفة محمّد ﷺ باسمه وأنّه أحمد انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 6. الوارجلاني: الدّليل والبرهان: مج 2، 3 / 152. غير أنّه جوّز معرفة محمّد بأيّ اسم من أسمائه لقبا كان أو غيره.

وقد نسب إلى أحمد بن الحسين وعيسى بن عمير (وهما نكاريان) القول بأنّ معرفة محمّد ليست توحيدا وإنكاره ليس شركا فمن جهله نافق و لم يشرك. انظر السّوفي: السّؤالات: 94.

[3] قال الوارجلاني في شرح هذه المسألة: " ومسألة أبينا آدم ﷺ فيها ثلاث مسائل وفي كلّ مسألة أربع مسائل كمسائل جبريل ﷺ" وملخّص هذه المسائل: معرفة آدم باسمه وأنّه الأب الأكبر لا أب قبله وأنّه نبيّ وأنّه رسول الله إلى أولاده وأنّه أوّل المرسلين وجميع الرّسل من بعده هم من نسله انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 1، 2 / 27، 28. واختلف علماء الإباضيّة في حكم من جهل آدم فمنهم من وسّع (كالوارجلاني وأبي نوح سعيد بن زنغيل في إحدى روايتيه) ومنهم من ضيّق وحكم بالشّرك على من قال لا أعرف آدم أو ليس عليّ من معرفته شيء (منهم أبو العبّاس أحمد بن بكر والمحشّي وأبو نوح سعيد بن زنغيل في إحدى روايتيه وقاسم الشّمّاخي). انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 6، السّوفي: السّؤالات 94، الوارجلاني: الدّليل والبرهان: مج 2، 3 / 148، الوسياني: السّير: 231، المحشّي: حاشية الوضع: 116، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة 246.

[4] في " د " ومفروزا إليه.

[5] انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 6. ومن علماء الإباضيّة من يرى أنّ من سمع القرآن يتلى لا يسعه جهله إذا سمع ثلاث آيات متتاليات لأنّ القرآن دليل نفسه ونظمه معجز مع ما يتضمّنه من المعاني وأخبار الغيب. وأمّا من لم تقم عليه الحجّة بذلك وهو مؤمن بالقرآن جملة فلا شيء عليه. انظر الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 526، 2 / 34.

وعليهم معرفةُ الجنّة أنّها ثواب لأهل طاعته على طاعتهم لــربّهم ومعرفةُ النّار أنّها عقاب لأهل معصيته على معصيتهم لربّهم[1].

وعليهم معرفة الموت والبعث والحساب والعقاب[2].

وعليهم معرفة تحريم دماء المسلمين لتوحيدهم[3] لربّهم ومعرفتهم إيّاه وإفرادهم له، ومعرفةُ تحليل دماء المشركين لشركهم لربّهم ومساواتهم له بغيره[4].

---

[1] أوجب السّوفي معرفة أنّ الجنّة قصور وبساتين وأنّ النّار سوداء مظلمة وحكم بالكفر على من لم يعرف ذلك. السّؤالات: 22.

[2] قال الوارجلاني: وأمّا الموت فعلمه ضروري. وأشار إلى أنّه لم يجد في القرآن ما يدلّ علــى وجــوب الموت، أمّا في السّنّة فقد ورد ذلك ضمن دعاء الرّسول ﷺ في التّهجّد فيما رواه عنه ابن عبّاس "... اللهمّ أنت الحقّ وقولك الحقّ ووعدك الحقّ ولقاؤك حقّ والجنّة حقّ والموت حقّ والبعث حقّ". وأورد الرّبيع بن حبيب هذا الجزء من الحديث و لم يثبت فيه كلمة الموت في كتاب الأذكار باب 21 في الدّعاء حديث رقم 491. كما أخرجه البخاري تهجّد 1، دعوات 9، توحيد 8، 4، 2، 35، أنبياء 47 ومســلم إيمــان 46، مسافرين 99، جهاد 132، وأبو داود صلاة 119 والنّسائي قيام اللّيل 9 وابن ماجه إقامة 180 والدّارمي صلاة 169 والموطّأ قرآن 34 وأحمد 1 /298، 308، 358.

[3] في " د " بتوحيدهم.

[4] قال ﷺ {أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله فمن قال لا إله إلّا الله عصم منّي ماله ونفســه إلّا بحقّه وحسابه على الله}. (خ ديات 66 ـــ م قسامة 25، 26 ـــ د حدود 1 ـــ ت حــدود 15، ديّات 10، ن قسامه 6، تحريم 5 ـــ جه حدود 1 ـــ دي سير 11، حدود 2 ـــ حم 1 / 382، 6 / 181).

و قال {كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه} (م برّ 10 ـــ د أدب 35 ـــ ت بــرّ 18 ـــ جه فتن 2 حم 2 / 277 360، 3 / 491، 4 / 168). والإباضيّة يرون أنّ معرفــة تحــريم دمــاء المسلمين وتحليل دماء المشركين (غير أهل الكتاب والمجوس إذا أعطوا الجزية) توحيد وجهل ذلك كفــر. انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد 6، السّوفي: السّؤالات 86، 87، قاسم الشّمّاخي: شــرح اللّؤلــؤة 240. وقد عذر محمّد بن عبّاد المصري (من علماء الإباضيّة في القرن الثّاني أخذ العلم عــن أبي عبيــدة

وعليهم وَلاية المسلمين جملة. وعليهم أن يقصدوا بولايتهم إلى كلّ من لا يسعهم جهله مثل جبريل من الملائكة وأيضـــا[1] محمّــد وآدم مـــن النّبيّين عليهما السلام.

وعليهم البراءة من الكافرين جملة[2].

وعليهم معرفة جملة النّبيّين أنّهم من نسل آدم. وعليهم فرز ما بين الكبائر[3] فذلك[4] أن يعرفوا أنّ الشّرك مساواة الله بغيره فيوصف[5] بصـــفة غيره أو يوصف غيره بصفته[6].

مسلم بالبصرة وعاد إلى مصر فأقام بها وهو ممّن روى عنه أبو غانم في مدوّنته انظر سير الشّمّاخي 121، 122) من جهل محمّدا والجنّة والنّار والبعث والثّواب والعقاب وتحريم دماء المسلمين. لكنّه رجع عن قوله هذا بسبب مناقشة محمّد بن محبوب له في مكّة. انظر السّوفي: السّؤالات 53.

والموسّعون من الإباضيّة يعذرون جاهل هذه الأمور ما لم تقم الحجّة انظر عمروس بن فـــتح: الدّينونـــة الصّافية 10 والوارجلاني الدّليل والبرهان مج 2، 3 / 147.

[1] في د قدّمت كلمة " أيضا " فكانت بعد كلمة " وعليهم " وهو أنسب.

[2] يذهب الإباضيّة إلى أنّ من ترك ولاية المسلمين وبراءة الكافرين فقد أشرك جزئيّا. كذلك حكـــم مـــن جهل أنّ الله أوجب على الولاية ثوابا وعلى البراءة عقابا. انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 4. والشّرك الجزئي هو الحدث في العقائد ممّا عدا حصال الشّرك الكلّي ولا يترتّب عليه شيء مـــن أحكـــام الشّـــرك الدّنيويّة وهو مصطلح مغربي. انظر: السّالمي: مشارق الأنوار: 135.

[3] أي التّمييز بين كبائر الشّرك وكبائر النّفاق. انظر الفرسطّائي مسائل التّوحيد: 4

[4] في د " وذلك " وهو أنسب.

[5] في الأصل "فذلك أن". المراجع.

[6] لا يسع جهل الشّرك لأنّ من جهله فقد جهل التّوحيد وأقلّ ما تلزم معرفته من الشّرك هو القول بتعدّد الآلهة انظر: أبو خزر: رسالة أبي خزر: 24، الجنّاوني: عقيدة نفوسة: 2، السّـــوفي: السّـــؤالات 224، المحشّي: حاشية الوضع: 91، 101، 97. قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة 165.

وعليهم معرفة أنّ الله أَمَرَ بطاعته[1] ونَهَى عن معصيته وأنّه مثيب على طاعته ومعاقب على معصيته وأنّ ثوابه لا يشبهه ثواب وعقابه لا يشبهه عقاب[2] [2] وأنّ الله موال لأوليائه ومعاد لأعدائه[3]. وقد قيل عن الشّيخ ﷺ[4] أنّه قال: لا يسع جهل الملل وهي[5]: اليهود والنّصارى والصّابئون[6] والمجوس والّذين أشركوا[7]. وقد ذكر عن الشّيخ ﷺ أنّه قال: قال: لا يسع الجهل بموت محمّد ﷺ لأنّ من جهل موته جهل أنّ الّذي

---

[1] نجد فوق عبارة " أمر بطاعته " حرف " ذ " وكأنّ النّاسخ أصلح هذه العبارة أو أضافها من نسخة أخرى.

[2] انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 4 السّوفي 116، 118، الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 40، 41، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة 241، الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 530، المحشّي: حاشية الوضع: 91، 104. وقد أورد ابن تيميّة نفس الفكرة في مجموعة التّوحيد 10، 11.

[3] انظر السّوفي: السؤالات: 116، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة 241.

[4] هو أبو عبد الله محمّد بن بكر وقد تقدّمت ترجمته.

[5] نجد فوقه حرف " خـ " وفي هامش النّسخة " وهم " وفوقها حرف " خـ " ومعنى ذلك أنّه وجد نسختين في احديهما " وهي " وفي الأخرى "وهم " والنّاسخ اختار الأولى وفي نسخة د " وهم ".

[6] في الأصل: "الصّابون".

[7] شدّد الفرسطّائي في مسائل التّوحيد 4 على جاهل الملل الخمس فحكم عليه بالشّرك. وخالفه في ذلك أبو نصر فتح بن نوح (من علماء القرن السّابع) فبيّن أنّ هذا القول تشدّد. وإلى مثل هذا الرّأيّ يذهب الجيطالي والمحمّد اطفيّش وغيرهما. ولقد علّق أبو إسحاق اطفيّش على هذه القضيّة فأثبت أنّها مسألة غير ذات شأن ولا ينبغي أن تكون ممّا لا يسع جهله أو تدخل في الإيمان. انظر الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 98، 100، امحمّد اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد 166. وانظر كذلك في مسألة الملل وحكم جاهلها أبو خزر: رسالة أبي خزر: 14، السّوفي: السّؤالات: 161، 162، ابن جميع: عقيدة التّوحيد 7، 8، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة 365، 366.

في يده من الشّريعة ينسخ أو لا ينسخ، ومن قِبَلِ ذلك أشرك من جهل موت النّبيّ عليه السلام[1].

وعليهم ولاية المسلمين من الجنّ جملة لا يقصد إلى شيء بعينه. ولا يسع جهل الإسلام والمسلمين والكفر والكافرين. وذلك أن يعلموا أنّ الكافرين كافرون بكفرهم وأنّ المسلمين مسلمون بإسلامهم. وهذا كلّه ممّا لا يسع جهله كلّ بالغ عند بلوغه إلّا أن يعلمه ويعلم أنّ الله ألزمهم[2] علم ذلك وأنّ الله أوجب على العلم به ثوابا وعلى الجهل عقابا. وعليهم معرفة كفر من جهل شيئا من هذا كلّه. وإن[3] شكّ في شيء ممّا ذكرنا فهو كافر والشّاكّ في شركه[4] كافر والشّاكّ في الشّكّ كافر إلى يوم القيامة. وعليهم معرفة أنّ الله حرّم دماءهم بهذه الجملة الّتي

---

[1] في د " ﷺ "

وما علّل به المؤلّف الحكم بالشّرك على جاهل محمّد ﷺ فإنّ الوارجلاني لم يوافقه عليه باعتبار أنّ النّسخ لا يجب على النّاس معرفته ولا الإيمان به حتّى تقوم عليهم الحجّة بذلك بل الفرائض الّتي يجوز فيها النّسخ (دون التّوحيد) يسع جهلها ما لم تقم الحجّة عليها ولم يحن وقتها. الوارجلاني: الّدليل والبرهان مج 1، 2 / 33.

[2] يراوح المصنّف بين صيغة الإفراد وصيغة الجمع.

[3] في د " فإنّ ".

[4] في د " في كفره " وهو الصّحيح لأنّه حكم بالكفر على الشّاكّ ولم يحكم عليه بالشّرك. والشّكّ هو التّردّد بين صفتي الشّيء من غير ترجيح: انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 210 وانظر السّالمي: مشارق أنوار العقول: 37 والملاحظ أنّ الشّاكّ في شرك المشرك مختلف في حكمه بين الإباضيّة فالمؤلّف يذهب إلى أنّه كافر كفر نعمة وقد وافقه على ذلك المشارقة بينما نجد بعض المغاربة وعلى رأسهم امحمّد اطفيّش يخالفهم في ذلك غير أنّهم يفرّقون بين من صرّح به ومن خطر ذلك بباله فحسب فيقطعون عذر الأوّل دون الثّاني: انظر: قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة 162، 163، اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد 50، 51.

ذكرناها[1]. وبمعرفة هذا[2] وأشباهه ممّا[3] لا يسع جهلـه ولا يسـلمون إلّـا بمعرفته من توحيدهم لربّهم[4] وإفرادهم له يصحّ لهـم توحيـدهم لـربّهم والمعرفة به سبحانه[5].

[الباب الثّالث]
في ما يسع النّاس جهله

فهو[6] على ثلاثة أوجه: أحدها إلى الورود وقيام الحجّة به، والوجه الآخر الثّاني[7] ما يسع جهله إلى مجيء وقته، والوجه الثّالث ما يسع جهله أبدا.

1- في ما يسع جهله إلى الورود

فأمّا الّذي يسع جهله إلى الورود فهو معرفة أنّ الله تعـالى سـميع بصير وما أشبه ذلك ممّا يكثر به اللّفظ فهذا يسع جهله ما لم يخطر ببالـه

---

[1] في د " ذكرنا ".

[2] في د إسقاط " هذا و".

[3] في د " ما " عوض " ممّا ".

[4] في د " ربّهم ".

[5] في د سقطت " سبحانه ".

[6] الأنسب " وهو "

[7] فوقها كلمة "الثّاني" إمّا شرح لكلمة "الآخر" وإمّا بيان لورود هذه اللّفظة في نسخة أخـرى عـوض "الآخر" والنّاسخ من عادته أن يرمز إلى ذلك بحرف "خ" وكلمة الثّاني أصحّ لأنّه بصدد تعداد وجوه ثلاثة.

أو تقم[1] به الحجّة أنّ الله تعالى يوصف بذلك. فإذا خطر بباله أو قامت عليه الحجّة فإن شكّ في هذا بعدما لزمته المعرفة به وقامت الحجّة عليه به فهو كافر بشكّه بعد قيام الحجّة عليه[2].

2- في ما يسع جهله إلى مجيء وقته

وأمّا ما يسع جهله إلى مجيء وقته وذلك مثل فرض الصّلاة قبل وجوبها والحجّ قبل وجوبه وصيام رمضان وأشباه ذلك من الفرائض. فهذا وأشباهه يسع جهله ما لم يجئ وقته. فإذا جاء الوقت لزمهم العمل والعلم. ولا يسعهم أن يخرج الوقت إلّا وقد أدّوا ما كُلِّفُوا [به]. فإن ضيّعوا شيئا ممّا يجب العمل به حتّى يخرج وقته عصوا ربّهم وأثموا بتضييعهم لما لزمهم حتّى يخرج وقته[3]. وذلك العصيان[4] على وجهين: يكون كبيرا [5]

---

[1] في الأصل " أو تقوم " والصّواب ما أثبتناه لأنّ الفعل معطوف على فعل مجزوم بـ " لم ".

[2] لقد قسم الورود إلى قسمين: أ) ما يخطر بالبال: فإذا خطرت ببال العبد صفة من صفات الكمال أو النّقص وتساءل في نفسه هل يوصف الله بها أم لا؟ فلا يسعه إلّا أن يصف الله بصفة الكمال وينزّهه عن صفة النّقص الّتي خطرت بباله. ب) ما تقوم به الحجّة وقيام الحجّة هو وجودها. وتكون عند المؤلّف بالكتب والرّسل فمن بلغه مثلا بواسطة أحد هذين الطّريقين أنّ الله يوصف بصفتي السّمع والبصر وجب عليه اعتقاد ذلك في الحال. وقد بالغ بعض علماء الإباضيّة في تفصيل الأسباب الّتي تقوم بها الحجّة فذكروا الطّائر والجماد والكتاب. فمن سمع من طائر أو جماد أو وجد مكتوبا في رقّ أنّ الله يوصف بكذا وجب عليه اعتقاد ذلك. انظر السّالمي: بهجة الأنوار: 1 / 49.

[3] كلّ الفرائض يسع جهلها وجهل كيفيّة أدائها ما لم يخرج وقتها فإذا فات وقتها ولم يعلمها المكلّف هلك لأنّ كلّ ما يلزم فعله يلزم العلم به في حين ما يلزم فعله.

[4] في تعريف العصيان انظر الجنّاوني: الوضع 25، السّوفي: السّؤالات: 124، 125، أبو مسلم الرّواحي: نثار الجوهر 1 / 72.

[5] اختلف في تحديد مفهوم الكبيرة فقيل هي كلّ ذنب رتّب الشّارع عليه حدّا أو صرّح بالوعيد فيه. انظر انظر المصعبي: حاشية تبغورين 50، داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: 39، الشّقصي: منهج الطّالبين 2

ويكون صغيرا[1] وكلّ ما يكفّر بتركه. وكلّ من[2] وسعه ترك شـــيء ممّـــا يلزمه يسعه جهله أيضا. فإذا ضيّق عليه التّرك ضيّق عليه الجهل[3].

/ 206. وقيل هي ما ثبت فيه حدّ أو عذاب في الآخرة أو لعن عن الله أو رسوله أو ذمّ وتقبيح أو ما أشبه ذلك. ولا ضرورة أن يجتمع الحدّ في الدّنيا والعذاب في الآخرة. انظر الكدمي: المعتبر 2 / 14. ولقد أورد أبو مسلم روايتين في تحديد الكبائر إحداهما عن ابن عبّاس جاء فيها أنّ الكبائر ما ذكره الله في أوّل سورة النّور إلى قوله تعالى ﴿**وتوبوا إلى الله جميعا أيّها المؤمنون**﴾ (النّور: 31) والأخرى عن ابـــن مســـعود أنّ الكبائر هي كلّ ما نهى الله عنه من أوّل سورة النّساء إلى قوله تعالى ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم وندخلكم مدخلا كريما**﴾ (النّساء: 31). وقال آخرون هي سبع لقوله ﷺ: {اجتنبـــوا الكبائر السّبع الموبقات تنجوا: الشّرك بالله والقتل والسّحر وأكل الرّبا وأكل أموال النّاس ظلما والفرار من الزّحف وعقوق الوالدين} النّسائي زكاة 1، تحريم 3 وأحمد 5 / 431.) انظر السّوفي: السّؤالات 52، داود التّلاتي شرح العقيدة المباركة 39 والظّاهر أنّ التّعريف الأوّل أكمل التّعريفات وأشملها لأنّه لا يحصر الكبائر في معاصي معيّنة وإنّما يعتبر أنّ كلّ ما سبّب غضب الله ولعنه وعقابه كبيرة ولذلك قسم الجنّاوني الكبائر إلى قسمين: قسم معلوم وهو المذكور بعينه في الكتاب والسّنّة وقسم غير معلوم وهو ما لم يذكر لا في الكتاب ولا في السّنّة ولكنّه ملحق به ومقيس عليه. انظر الجنّاوني عقيدة نفوسة 10، داود الـــتّلاتي: شرح العقيدة المباركة: 39.

[1] الصّغير والصّغيرة هي كلّ ما كان دون الكبائر وهو ما سمّاه القرآن باللّمم قال تعالى ﴿**الّذين يجتنبـــون كبائر الإثم والفواحش إلّا اللمم**﴾ (النّجم 32). والصّغيرة عند الإباضيّة غير معلومة على سبيل التّعيين. انظر السّوفي: السّؤالات 65. والحكمة من ترك تحديدها وبيانها أن لا يتجرّأ النّاس على ارتكابها إلّـــا أنّ الصّغائر تعظّم باستصغار الذّنب والإصرار عليه والسّرور به والتّبجّح بارتكابه ولذلك قيل: لا صغيرة مع إصرار. انظر: السّالمي: بهجة الأنوار 1 / 177.

[2] في الأصل "ما". المراجع.

[3] أورد السّوفي أيضا نفس الفكرة ومثّل لذلك بالصّلاة في أوّل الوقت وآخره. فإنّ الصّلاة في أوّل وقتها لا يُكفَّر بجهلها لأنّه لا يكفر بتركها بخلاف الصّلاة في آخر وقتها فإنّه يكفر بجهلها لأنّه يكفر بتركها. انظر السّوفي: السّؤالات 222، 223.

3- في ما يسع جهله أبدا

وأمّا الوجه الثّالث الّذي يسع جهله أبدا ما لم يتقوّلوا[1] على الله فيه الكذب أو يقارفوا ما حرّم الله عليهم فذلك[2] مثل قسم المواريث والقصاص ودقائق الرّبا وما أشبه ذلك ممّا يسعهم جهله أبدا[3]. ولا يسعهم التّقوّل[4] فيه على الله الكذب. فإذا قارفوا شيئا ممّا حرّم الله عليهم مقارفته عَصَوْا [3] الله علموا أو جهلوا[5]. وكلّ من تقوّل[6] على الله في دينه وقال فيه بما لم يأذن به الله فهو كافر ويكون كفره على وجهين: يكون شركا

---

[1] في الأصل " يتقاولوا "

[2] في الأصل "وذلك". المراجع.

[3] لقد أورد جلّ علماء الإباضيّة هذه الوجوه الثّلاثة مع تفاوت في التّوسّع والتّمثيل. عمروس بن فتح: الدينونة الصّافية 9، 10، أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين 23، 24، أبو عمّار: شرح الجهالات 178 ــ 181، السّوفي: السّؤالات 221، 223، الجيطالي: قواعد الإسلام: 1 / 114، 115، قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة 276، 277.

[4] في الأصل " التّقاول ".

[5] ورد عن جابر بن زيد أنّه قال: " يسع النّاس جهل ما دانوا بتحريمه ما لم يركبوه أو يتولّوا راكبه أو يبرؤوا من العلماء إذا برئوا من راكبه". السّالمي: بهجة الأنوار: 1 / 42. وسئل محبوب بن الرّحيل عن تفسير هذه المقالة فأجاب "وذلك لو أنّ رجلا لم يعرف الخمر ولا الخنزير وما أشبههما ممّا حرّم الله ورسوله وهو يحرّمهما وسعه ألّا يعرفهما بأعيانهما ما لم يأكل الخنزير أو يشرب الخمر أو يتولّ راكبهما أو يبرأ من العلماء إذا برئوا من راكبهما أو يقف عنهم. " الشّقصي: المنهج 2 / 20 والظّاهر أنّ المراد عذر جاهل الحرام كالجهل بحرمة الخمر والخنزير ما لم يقدم على شرب من ذلك قطع عذره لأنّ الأصل ألّا يفعل شيئا حتّى يعرف حكم الله فيه. قال السّالمي: " وواسع جهلك بالمحرّم +++ جميعه ما لم عليه تُقدم. " بهجة الأنوار 1 / 53. ولذلك حكم امحمّد اطفيّش بالهلاك على من اضطرّ ولم يأكل الميتة حتّى مات لتركه النّتيجة. انظر امحمّد اطفيّش: كشف الكرب 1 / 63.

[6] في الأصل " تقاول ".

ويكون نفاقا. وكذلك [كلّ] من استحلّ ما حرّم الله أو حرّم ما أحلّ الله أو قال: إنّ الله أمره بما نهاه عنه أو نهاه عمّا أمره به وكذلك من قال: إنّ الله أنزل ما لم ينزله أو لم ينزل ما أنزله. فهذا كلّه ممّا يُبْلِغُ قائله إلى الكفر وإن كان في قوله هذا ردّ شيء من المنصوص فهو مشرك وإن كان ردّه بالتّأويل وأقرّ بالتّنزيل فهو منافق غير مشرك[1].

4- في ما يسع جهله من الحرام

وأمّا الّذي يسع جهله من الحرام فقد قيل: إنّه يسع جهل جميع الحرام ما خلا الشّرك والاستحلال لما حرّم الله والإصرار على ما حرّم الله إذا علم أنّه استحلّ ما حرّم الله وأصرّ على فعل ما علم أنّ الله حرّمه. ولا يسع جهل كفر هذا بعد المعرفة بالّذي استحلّه والّذي أصرّ عليه[2].

وأمّا الشّرك فإنّه لا يسع جهله ولا يسع فعله و[جهل أنّ] عليه عقابا وأنّه مساواة لله بغيره. ولا يسعه الشّكّ في أنّه جور وخطأ. فإن شكّ في هذا فهو مشرك. ومن شكّ في كفر من استحلّ ما حرّم الله وفي كفر من أصرّ على ما حرّم الله فهذا يسع جهله. وأمّا إذا أصرّ على فعل ما لا

[1] لقد قسّم أبو خزر من قبله المستحلّ إلى قسمين: الرّادّ للنّصّ: وحكمه أنّه مشرك، والمتأوّل للنّصّ: حكمه أنّه كافر. ثمّ فسّر الجيطالي القسم الثّاني من الاستحلال فقال: " أي يقول هو مسلم وإنّ زنى". ثمّ روى عن محبوب بن الرّحيل التّضييق على جاهل كفره. انظر الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 117. وانظر المحشّي: حاشية الوضع: 118. الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 530، 533.

[2] قال أبو خزر: " يسع جهل جميع الحرام ما سوى الشّرك والاستحلال لما حرّم الله والإصرار على ما حرّم الله... " ثمّ بيّن أنّه لا يسع جهل كفر المصرّ على معصية صغيرة كانت أو كبيرة لأنّه عنود. وانظر أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين 22، 23 وانظر مثل ذلك: المحشّي: حاشية الوضع 118.

يسع جهل تحريمه أو استحلّ فعل ما لا يسع جهل تحريمه فهذا لا يسع جهل كفره على كلّ حال من الأحوال.

وقال الشّيخ ﷺ: كلّ ما لزم فعله[1] لزمت[2] معرفة الفاعل له. وكلّ فعل لزمت معرفة فاعله. وكلّ ما لا يسع جهله من طاعة الله فلا يسع جهل جاحدها وناكرها. فإذا شكّ في ذلك ضلّ وكفر.

5- في أقسام الطّاعة والمعصية

وطاعة الله كلّها على وجهين: فريضة ونافلة. فأمّا الفريضة منها فهي على وجهين: توحيد وغير توحيد. ومعصية الله أيضا على وجهين: صغير وكبير. فالكبير منها على وجهين: شرك ونفاق. فالشّرك كلّه مساواة[3]. والنّفاق كلّه خلف، وذلك الخلف على وجهين: أحدهما نفاق خيانة والآخر نفاق تحليل وتحريم[4].

---

[1] في الأصل " الفعل به "

[2] في الأصل " لزم " وقد تكرّر تذكير لزم.

[3] من علماء الإباضيّة من عدّ الشّرك ثمانية أقسام ومنهم من عدّه اثني عشر قسما. انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 4، الجنّاوني: الوضع 9، 26 وعقيدة نفوسة 8، السّوفي: السّؤالات 160، 178، الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 34، 35، المحشّي: حاشية الوضع: 8، 9، 16.

[4] انظر الجيطالي قواعد الإسلام 1 / 38، 39 وعقيدة ابن جميع: 9. والنّفاق في مصطلح الإباضيّة هو الخلف والكذب إذ النّفاق نفاق خيانة يكذّب ظاهره باطنه ويخالف فعله اعتقاده انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد 4، الجنّاوني: الوضع 27، أبو عمّار: شرح الجهالات 239، السّوفي: السؤالات 178، 179، 204، 253. أصول تبغورين: 21 ــ 24، المحشّي: حاشية الوضع: 87 المصعبي: حاشية تبغورين: 21.

6- في أقسام أهل الشّرك

فأمّا أهل الشّرك فهم على خمسة أصناف: اليهود والنّصارى والصّابئون والمجوس والّذين أشركوا فهم عبدة[1] الأوثان. فإلى هذا كلّه يرجع أمر كلّ من أشرك بالله وساواه[2] بغيره.

7- في حكم من جهل حقيقة النّفاق

وقد ذَكَرَ لنا أيضا شيخُنا ﵁ عن بعض من مضى أنّه قال: لا يسع جهل النّفاق إلّا أن يعلم أنّه خلف هكذا[3]. وأمّا الّذي عليه عامّة أصحابنا[4] والّذي يروونه عن الشّيخ أبي خزر ﵁ أنّه يسع جهل جميع الحرام ما خلا الشّرك والاستحلال والإصرار على ما فسّرناه في صدر الكتاب.

8- في وجوب معرفة التّكليف

وقال أصحابنا أيضا: على العباد معرفة الإنسان الملزم[5] المأمور المنهي الّذي ألزمه الله التّكليف لفروضه وهو البالغ الصّحيح العقل المتحمّل لمعرفته المستوجب لأمر الله ونهيه. ومن جهله كان كافرا. وأمّا

---

[1] في الأصل " عبادة ". المُراجع

[2] في الأصل "ساوى". المراجع

[3] لم نعثر على من قال بذلك قبل المؤلّف أمّا بعده فقد أورد السّوفي نفس الفكرة فقال: "وقيل علينا أن نعلم أنّ النّفاق خلف ومن لم يعلم أن النّفاق خلف على قول من يلزم معرفته فقد كفر وعلى قول من قال إنّه يسع جهل جميع الحرام ما خلا الشّرك والاستحلال لما حرّم الله والإصرار على فعل ما حرّم الله إذ ليس علينا أن نعلم أنّ النّفاق خلف. " السّوفي: السّؤالات: 160. وعلّل أبو عمّار هذا الإلزام فبيّن أنّ الغرض منه التّفريق بين النّفاق والشّرك. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات 239.

[4] يعني بهم الإباضيّة. وقد قال بمثل ذلك فيما بعد كلّ من السّوفي وأبي عمّار. انظر: السّوفي: السّؤالات 116، أبو عمّار: شرح الجهالات 214. أمّا قبله فلم نعثر على شيء من ذلك.

[5] في الأصل "الملزوم". وهذا جار استعماله عند المغاربة. المراجع.

فرز كفره فالله أعلم به وأحكم [4]. وقد روى الشّيخ أبو مسعود صابر بن عيسى[1] عن أبي نوح سعيد بن زنغيل[2] أنّه قال: كفره نفاق لا كفر شرك. فالله أعلم وأحكم.

9- في وجوب معرفة كفر من نقض عقائدنا

وقال أصحابنا أيضا: لا يسع جهل [كفر][3] النّاقضين لما في أيـديـنا ممّا ندين به من دين ربّنا[4]. فإنّه قيل لا تصحّ له المعرفة بدينه أنّه صواب والكون عليه والتّمسّك به حتّى يعلم أنّ النّجاة فيه والتّمسّك بـه والمـوت عليه وأنّ خلافه خطأ وهلاك وباطل. فإذا شكّ في هذا أنّه خطأ أو صواب أو كفر أو ضلال...[5] ذلك الشّكّ في دينه أنّه صواب وأنّه إيمان وإسـلام

[1] انظر ترجمته فيما سبق.

[2] انظر ترجمته فيما سبق.

[3] أضفنا هذه الكلمة ليستقيم المعنى.

[4] ذكر أبو ستّه في كتابه حاشية الوضع، 60، أنّ عيسى بن يوسف المديوني أوجب معرفة كفر النّاقضين لما في أيدينا عند البلوغ خلافا لأبي الرّبيع سليمان ابن يخلف الّذي لم يوجب معرفة ذلك إلّا عند السّماع أو الخطور بالبال. وقد فسّر الوارجلاني هذه العبارة "لا يسع جهل كفر النّاقضين لما في أيـدينا" فقـال: "معناه أن تعلم أنّه أتى حراما لا غير وبشرط أن يكون النّاقض إنّما ينقض ما أوجبه الله علينا دينا-أي ممّا أمرنا باعتقاده دينا- وأمّا نقض ما وراء ذلك ممّا يسوغ فيه اختلاف العلماء فلا. وبشرط أن يعتقد أنّ هذا النّقض دين الله عنده وأمّا ما كان برأي فالرّأي عجز". الوارجلاني: الدّليل والبرهان مـج 1، 2 / 20. ونسب السّوفي القول بالتّضييق على جاهل كفر النّاقض لما في أيـدينا إلى أبي خـزر. انظـر السّـوفي: السّؤالات: 14.

[5] نقص في الأصل. المراجع.

ودين وأنّ النّجاة فيه أو في خلافه. ومن شكّ فيما ندين به أنّه صواب أو خطأ أو فيه النّجاة أو في غيره فليس هو على شيء منه[1].

[الباب الرّابع]
في الولاية والعداوة

1- في حكم الولاية والبراءة

وسألته[2] عن الولاية والبراءة فقال[3]: اعلم أنّ الولاية والبراءة من الإيمان المُضيَّق، لا يسع جهلهما ولا تركهما[4] وهما فريضتان على العباد.

---

[1] قال كثير من الإباضيّة على المرء فرّز مذهبه من المذاهب كلّها كما يفرز طريق داره في ليلة مظلمة وريح ومطر. وفرزه كما وضّحه المؤلّف هو علم أنّ ذلك صواب وحقّ وأنّه النّجاة وعليه الثّواب وخلافه خطأ وباطل وعليه العقاب. انظر الفرسطائي: تبيين أفعال العباد 3 / 128، السّوفي: السّؤالات 14، الوسياني: السّير 161. والملاحظ أنّ الإباضيّة متّفقون على أنّ كلّ ما وسع جهله وقامت به الحجّة يتحوّل إلى ما لا يسع جهله. يقول السّوفي في السّؤالات، 105: "ومن قول المسلمين إذا قامت الحجّة بما يسع صار بمنزلة ما لا يسع".

[2] أي شيخه أبو عبد الله محمّد بن بكر الفرسطّائي. أو المراد أنّ أحد التّلاميذ الجامعين للكتاب هو الّذي سأل المؤلّف فأجاب.

[3] نجد فوق " فقال " حرف " خ " ومعنى ذلك أنّه أثبت هذه الكلمة من نسخة ثانية.

[4] لقد ذكرهما من قبل ضمن المسائل الّتي لا يسع جهلها طرفة عين ولذلك عدّهما من الإيمان المضيّق. والإباضيّة يعتبرون أنّ وسائل حفظ الدّين ثلاثة أمور سمّوها " حرز الدّين " وهي: الولاية لمن علمت منه خيرا والبراءة ممّن علمت منه شرّا والوقوف فيمن لا تعلم حتّى تعلم. انظر الجنّاوني: الوضع 30، عقيدة نفوسة: 6. وقيل الحرز الثالث هو ترك المعاصي. يقول أبو عمّار في كتاب شرح الجهالات، 316: من تولّى أولياء الله وتبرّأ من أعداء الله وترك معاصي الله ﷻ فقد أحرز دينه.

والدّليل على فرضهما وإلزامهما قول الله ﷻ لنبيّه ﷺ: ﴿**واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات**﴾ (محمّد 19)[1]، وقال أيضا: ﴿**رحماء بينهم**﴾ (الفتح 29) فثبت بذلك أنّ التّراحم والاستغفار للمسلمين واجب على العباد. وقال أيضا: ﴿**لا تتولّوا قوما غضب الله عليهم**﴾ (الممتحنة 13) وقال في موضع آخر: ﴿**لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حاد الله**﴾ (المجادلة 22) إلى آخر الآية، وقال: ﴿**من يتولّهم منكم فإنّه منهم**﴾ (المائدة 51) فثبت بهذا أنّ الله حرّم ولاية الكافرين ونهى عنها. وفي تحريمه لولاية الكافرين والنّهي عنها ما يثبت أنّ الله أمر بالبراءة منهم[2] وألزمها. وفي إثبات أنّ الله نهى عن ولاية الكافرين أيضا ما[3] يثبت أنّ الله أمر بولاية المسلمين لأنّ الأمر بالشّيء هو النّهي عن ضدّه والنّهي عن الشّيء هو الأمر بضدّه.

2- في أقسام الولاية

والولاية على وجهين: ولاية الجملة وولاية الأشخاص.

2- 1- في حقيقة ولاية الجملة

فأمّا ولاية الجملة [فهي][4] أن توالي المسلمين هكذا من غير قصد إلى أحد بشخصه وهي فرض على العباد. والعمل بها توحيد والتّرك لها

---

[1]. ونصّ الآية ﴿**فاعلم أنّه لا إله إلّا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والله يعلم متقلّبكم ومثواكم**﴾.

[2] في الأصل "ببراءتهم". وتقارب الرّسم هو الّذي أوقع الاشتباه. المراجع.

[3] في الأصل " ممّا " وهو خطأ من النّاسخ.

[4] أضفنا هذه الكلمة إلى النّصّ ليكتمل المعنى. المراجع.

شرك وجحودها وإنكارها وجهلها أنّها فرض شرك[1]. ومن جهل أنّ الله أوجب عليها ثوابا وعلى تركها عقابا ضلّ وكفر أيضا.

2- 2- في ولاية الأشخاص: حقيقتها وقسماها

وأمّا ولاية الأشخاص [فهي][2] أن يقصد إلى كلّ شخص بعينه. وذلك أيضا على وجهين: يكون توحيدا[3] أو غير توحيد. فأمّا من قصدْتَ إلى ولايته من المعصومين فتولّيته فولايته توحيد وترك ولايته شرك إذا وجبت ولايته. والجهل بها أنّها دين شرك وجحودها وإنكارها أيضا كفر.

وأمّا ولاية غير المعصومين ممّن تجب ولايته بما يظهر لنا منه من الصّالحات فولايته فرض غير توحيد وتركها كفر غير شرك. والإنكار لها والجهل أنّها فرض كفر غير شرك. وكذا الجهل بأنّ الله أوجب على العمل بها ثوابا كفر غير شرك[4].

3- في أقسام البراءة

والبراءة أيضا على وجهين: براءة الجملة وبراءة الأشخاص. [5]

[1] وذلك لأنّه اعتبر معرفة ولاية المسلمين ممّا لا يسع جهله. وقد عرضنا موقفي المضيّقين والموسّعين.

[2] أضفنا هذه الكلمة ليستقيم المعنى. المراجع.

[3] في الأصل "توحيد". المراجع.

[4] يلاحظ أنّه فرّق بين المحدث في ولاية الجملة وبين المحدث في ولاية الأشخاص. فقد كفّر المحدث في ولاية الجملة والمعصومين كفر شرك وحكم على المحدث في ولاية غير المعصومين بكفر النّفاق. ويسّر على من جهل أنّ الله أوجب على العمل بولاية الجملة ثوابا وعلى ترك العمل بها عقابا فحكم عليه بكفر النّعمة.

3- 1- براءة الجملة

فأمّا براءة الجملة فبراءتك للكافرين هكذا وهي أيضا توحيد. والتّرك لشيء من ذلك شرك. والجهل بأنّ الله أمر بها شرك. والجهل بأنّ الله أوجب على العمل بها ثوابا كفر. والإنكار لوجوبها وفرضها أيضا شرك.

3- 2- براءة الأشخاص

وبراءة الأشخاص أيضا على وجهين منها توحيد ومنها ما ليس بتوحيد.

فبراءة كلّ من جاء الخبر به من عند الله أنّه كافر مثل فرعون وهامان وقارون فبراءته توحيد وولايته شرك. وأمّا من وجبت براءته علينا ممّا ظهر لنا منه من الأعمال الخبيثات فبراءة هذا أيضا طاعة غير توحيد والتّرك لبراءته بعد وجوبها أيضا كفر غير شرك. والإنكارُ لفرضِ براءَةِ هذا والجهلُ لفرضِ براءَتِهِ بعد وجوبها كُفْرٌ. وتضييع شيء من الولاية والبراءة لا يكون إلّا كبيرا.

4- في حقيقة الولاية

وأصل الولاية وعينها وعلّتها ونفسها بين العباد الاستغفار والتّرحّم للمسلمين.

والعلّةُ الّتي تجب بها بين العباد معرفةُ الأعمال الصّالحات. وهي لا تتمّ لمن وجبت عليه إلّا بحبّ من القلب واستغفار باللّسان. ولا يجزي أحدُ

المعنيّين دون الآخر. وقد قيل عن بعض أصحابنا قولٌ غيرَ ما ذكرنا[1]. فالله أعلم وأحكم.

5- في حقيقة البراءة

وأصل البراءة أيضا وعينها وعلّتها ونفسها بين العباد البغضُ بالقلب والشّتمُ باللّسان. ولا يكون بأحدهما دون الآخر وقد قيل فيها قول غير ما ذكرنا. والله أعلم وأحكم.

والعلّةُ الّتي تجب بها البراءة أيضا معرفةُ الأعمال الخبيثات.

6- في حكم المخلّ بالولاية أو البراءة

[و]التّضييع لشيء من البراءة لا يكون إلّا كبيرا. ومن تبرّأ ممّن لا تحلّ براءته كفر. ومن تولّى من لا تحلّ له ولايته أيضا كفر. ومن ضيّع إحداهما بعد فرضهما ووجوبهما كفر أيضا.

6- 1- الوقوف: حقيقته ومحلّه وحكمه

والوقوف أيضا فرض واجب. وعينهُ وعلّتُه أصلُه ونفسُه الإمساكُ عن الإمضاء. وعلّة وجوبه أيضا معرفة الشّخص الّذي لا يُعْلَمُ منه إيمانٌ ولا كفرٌ. ومن رأى شخصا بالغًا صحيحَ العقل لا يَعْلَمُ منه إيمانا ولا كفرا وجب عليه الوقوف فيه والإمساك عنه. فإن أمضى فيه فتولّاه أو تبرّأ منه على هذا الحال فقد ضلّ وهلك في قول المسلمين.

والدّليل على فرض الوقوف ووجوبه قول الله ﷻ: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ (الإسراء 36) وقوله أيضا: ﴿**يا أيّها الّذين آمنوا إن**

---

[1] انظر ابن جعفر: الجامع 1، 105. فقد نقل عن وائل بن أيّوب الحضرمي (من علماء القرن الثّاني) أنّ الولاية محبّة ومؤاخاة وحسن ظنّ وثناء ودعاء بالخير في الدّنيا وطلب السّعادة في الآخرة.

جاءكم فاسق بنبإ فتبيّنوا﴾ (الحجرات 6) وقوله: ﴿**قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾** إلى قوله: ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾** (الأعراف 33)"[1]. فلمّا نهاهم عن القول بغير علم ثبت بذلك أنّه أمرهم بالإمساك عنه. وذلك أنّ النّهي عن الشّيء هو الأمر بضدّه. وضدّ الولاية العداوة. وضدّ العداوة الولاية. وضدّ الإمضاء الإمساك. ووقتُ وجوبِه وفرْضِه عند معرفتِه الشّخصَ [الّذي] لا يُدْرَى منه كفرٌ ولا إيمانٌ.

6- 2- في الولاية والبراءة والوقوف

سألتَ عن الولاية والعداوة والوقوف هل يقال: هي في أنفسها علم أم جهل؟ الجواب في ذلك أنّها لا يقال فيها علم ولا جهل ولكنّها بالعلم تكون[2].

ومن تولّى النّاس كلّهم أو تبرّأ منهم /6/ كلّهم أو وقف فيهم كلّهم فهو مشرك، لأنّ من تولاّهم كلّهم فقد تولّى الكافرين عند الله، ومن تبرّأ منهم كلّهم فقد تبرّأ من المسلمين عند الله ومن النّبيّين والمرسلين وغيرهم، ومن وقف فيهم فقد وقف في المسلمين والنّبيّين والمرسلين ووقف في الكافرين أيضا. وهذا كلّه ممّا يشرك به فاعله. ومن تولّى الكافر هكذا أو تبرّأ من المسلم هكذا بالوصف فهو مشرك. وسواءٌ في ذلك الكافرُ والكافرون والمسلمُ والمسلمون[3].

---

[1] ونصّ الآية: ﴿**قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحقّ وإن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطان وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾.

[2] في الأصل "هم في أنفسهم... في ذلك أنهم لا يقال فيهم... ولكنهم... يكونون". المراجع.

[3] في الأصل "الكافرين" و"المسلمين". المراجع.

7- في ما يقال للمسلم وللكافر

وذلك عن الشّيخ ﷺ أنّه يقال للمسلم من أهل الجنّة عندي. وكــذلك يقال للكافر من أهل النّار عندي. وأمّا عند الله فلا. إلّا من جاء فيه الخبر أو صحّ أنّه من أهل الجنّة أو من أهل النّار عند الله.

وكلّ من وجبت عليك ولايته فعليك معرفة أنّ الله أمرك بولايتــه. ويجوز أيضا أن يقول: إنّ الله أحلّ لي ولاية هذا الرّجل المسلم عندي وإن كان عند الله على خلاف ما كان عندي. وكذلك المتبرّي أيضا على هــذا العيار والوزن.

8- في حكم من تبرّأ من أبي بكر وعمر

وقيل أيضا من قال هكذا: برئت من أبي بكر وعمر فهو كافر بهذا القول. وروي أيضا عن يونس بن سابال[1] عن سعيد بن زنغيل[2] ﷺ جوابٌ في هذه المسائل الأربعة: من قال هكذا: أنكرت موسى وعيســى، فهــو مشرك عندنا، و"المعبود" من أسماء الله تعالى ومن وردت عليه صفة من صفات الله تعالى وعلم أنّ الله يوصف بتلك الصّفة فلا بأس عليه أن يصفه بها وإن لم يعلم تفسيرها، وهذا رخصة من الشّيخ ﷺ، ومن تربّى علــى فطرة الإسلام فلا يضيق عليه أن ينطق بالتّوحيد عند حــال البلــوغ إذا عرف الله بقلبه. وأمّا الّذي حفظناه عن شيخنا: إذا قامت عليه الحجّــة أنّ الله يوصف بصفة من صفاته فلا يسعه إلّا أن يصفه بتلك الصّــفة ويعلــم معناها وتفسيرها. وكذلك من وردت عليه صفة ممّا يوصــف الله بــه إذا

---

[1] لم نعثر على ترجمة.

[2] انظر ترجمته فيما سبق.

فهمها بلغته فلا يسعه إلّا أن يصف الله بصفته ويعلم أنّه كذلك وينفي عنه صفةَ الخَلْق[1].

9- **في الأطفال وأحكامهم**

وسألت عن الأطفال هل تجوز عليهم الولاية والعداوة والوقوف؟ الجواب في ذلك أنّ أطفال المسلمين مسلمون عندنا ومن أهل الولاية. وأطفال الكافرين وجميع من ليس من أهل الولاية فالكف عن [ولايتهم واجبة][2]. و من تبرّأ من جميع الأطفال فهو ضالّ. و عبيد المتولّى إذا كانوا أطفالا فيهم قولان: قال بعضهم فيهم بالولاية وقال بعضهم فيهم بالوقوف. و كذلك الموالي إذا كانوا أطفالا إذا كان من أعتقهم من أهل الولاية فيهم قولان: قال بعضهم بالولاية لهم وقال بعضهم بالكفّ عنهم.

وابن الأمة[3] إذا كانت مسلمة يُتولّى بولاية أمّه وكذا الّتي أسلمت من الشّرك ولها أولاد أطفال أنّها تجرّهم إلى الإسلام ويتولّون[4] أيضا بولاية أمّهم. وولد الحرّة المسلمة إذا كان أبوه عبدا يتولّى /7/ بولاية أمّه أيضا. والمولى إذا أعتقه رجل من أهل الجملة ورجل من أهل الولاية وهو طفل أنّه يتولّى.

[1] هذه المسألة متعلّقة بباب ما لا يسع جهله وقد أوردها بصفة عرضيّة ضمن المسائل الأربع المرويّة عن سعيد بن زنغيل.

[2] أصل الجملة " وأطفال الكافرين وأهل الجملة وجميع من ليس من أهل الولاية فالكف عنهم". وهي مشكلة فلتتأمّل. المراجع.

[3] في الأصل "أمة". المراجع.

[4] في الأصل "يقولون".

وأمّا المشرك من العبيد الأطفال بين المتولّى وغيره فالكفّ عنه. ومن ارتدّ إلى الشّرك وهو من أهل الولاية فأولاده[1] في منزلتهم الأولى من الولاية وإن رجع إلى النّفاق فالكفّ عن أولاده الأطفال.

وأطفال المسلمين إذا بلغوا ولم يعْلَم منهم كفر ولا إيمان فالكفّ عنهم. فإن علم منهم إيمان فهم على حالتهم الأولى من الولاية. فإن علم منهم كفرٌ بُرِئَ منهم. وإن تشابه عليه بلوغهم ولم يتبيّن أنّهم بلغوا أم لا فهو على أصله فيهم من الطّفوليّة حتّى يعلم أنّهم قد بلغوا. وإن قالوا له في حين ما تشابه عليه بلوغهم: قد بلغنا حكمٌ عليهم بحكم البالغين فليس[2] علينا ولايتهم هكذا جملة إلّا ما قامت به الحجّة علينا. وعن من جُنّ[3] في حال الطّفوليّة ولم يصحّ له عقل الجواب في ذلك أنّ حكمَه حكمُ الأطفال. فإذا كان أبوه مسلما فهو في الولاية وإن كان أبوه كافرا ومن لا يعلم [حاله][4] فالكفّ عنه.

وولاية المرء لنفسه واجبة وولاية أطفاله عليه أيضا واجبة وولاية عبيده الأطفال ومواليه الأطفال عليه واجبة.

ومن أسلم من الشّرك رجلا [كان][5] أم امرأة أُلْحِقَ أولاده به في الولاية وفي الأحكام كلّها.

---

[1] في الأصل " فأولادهم ".

[2] في الأصل "وليس". المراجع.

[3] في الأصل "تجنّن". المراجع.

[4] في الأصل " لا يعلمه " وقد أضفنا كلمة " حاله ".

[5] في الأصل "رجل أم امرأة". المراجع.

فإن قال لأيّ علّة يحلّ بها سبي الأطفال وهم ممّن ليس لهم ذنب؟ الجواب في ذلك أنّ علّة سبيهم لثلاثة أوجه: أحدها ليجرّهم إلى الإسلام فيكون ذلك سببا لدخولهم فيه وذلك أنفع لهم. والوجه الآخر نظر لهم حين قتل آباؤهم لئلاّ يموتوا هزلا. والوجه الثّالث تقوية لبيت مال المسلمين[1].

10- في موجبات الولاية وعللها

وسئل عن الولاية لِمَ كانت وبِمَ كانت وعلى من كانت ولمن تجب وعلى من تجب؟

الجواب في ذلك أنّها إنّما وجبت على من والى ووجبت لمن يتولّى فكانت بالاستطاعة وبالاستطاعة كانت الأعمال كلّها: الولاية وغيرها وكانت أيضا لعلّة الثّواب من فاعلها.

فإن قال: من أوجد الولاية ومن أوجبها؟ وهل تجب ولم توجد أو توجد ولم تجب؟

الجواب في ذلك أنّ قولك "من أوجدها" يحتمل معنيين: إن كنت تريد "من أوجدها": من خلقها أو أخرجها من العدم إلى الوجود فالله أوجدها على هذا المعنى وهو الّذي أوجد الأشياء كلّها وأخرجها من العدم إلى الوجود. وإن كنت تريد بقولك "من أوجدها" من والى فالعبد هو الّذي والى ولم يخلقها ولم يخرجها من العدم إلى الوجود. وأمّا الّذي أوجبها على العباد فهو الله. فهي تجب ولا توجد وتوجد ولم تجب. ومن أوجدها ولم تجب عليه ضلّ. ومن وجبت عليه ولم توجد منه ضلّ أيضا عند المسلمين. والبراءة أيضا على هذا العيار والوزن الجواب فيهما واحد.

---

[1] نقل السّوفي نفس التّعليلات في السّؤالات 241، والسّالمي، المشارق، 409.

11- في وجوب الاستتابة

وعن متولّى فعل الكبيرة فإنّه يبرأ منه واستتابته واجبة [و]إلّا كنّا مثله. فإن تاب رجع /8/ إلى منزلته الأولى من الولاية. وإن أصرّ فهو في البراءة. فإن تاب قبل أن يبرأ منه فلا يبرأ منه بعد التّوبة والاعتراف ممّا وقع فيه. واستتابته من الذّنب الصّغير أيضا واجبة إلّا أنّه لا يكون بتضييعه لاستتابة المتولّى من الذّنب الصّغير كتضييع استتابته من الذّنب الكبير.

وأمّا من فعل كبيرة من أهل الجملة فالبراءة منه واجبة. وإن تاب قبل أن يبرأ منه لم تقبل توبته والبراءة منه واجبة. وذكر شيخنا رخصة أيضا في هذه المسألة أنّ من فعل كبيرة من أهل الجملة فبرئ منه فاستتيب من ذلك فتاب فإنّه يردّ إلى منزلته الأولى من الوقوف. ومن قال بهذا القول يقول أيضا إن سبقه إلى التّوبة قبل أن يبرأ منه فلا يبرأ منه بعد التّوبة وهو في منزلته الأولى من الوقوف. وذكر شيخنا أيضا ﷺ عن الشّيخ أبي زكريا[1] ﷺ في متولّى فعل كبيرة من الكبائر أنّه لا يبرأ منه حتّى يستتاب. فإذا تاب فهو في منزلته الأولى من الولاية. وإن لم يتب وأصرّ بُرئ منه أيضا بعد ذلك إلّا في فاحشة الزّنّا. فإنّه يبرأ منه في حين فعله لذلك. ثمّ يستتاب. فإن تاب رجع إلى منزلته الأولى. وإن أصرّ وأبى من التّوبة ترك في البراءة.

[1]انظر ترجمته فيما سبق.

ومن نسي متولّى[1] له أو متبرّأ منه [عنده][2]. الجواب في ذلك أنّ الرّجوع عن العلم لا يسع في جميع دين الله[3]. ولا يسعه نسيان متولّى له ولا متبرّأ منه[4]. وقد قيل في هذا قولٌ غير ما ذكرنا. والله أعلم وأحكم.

12- في البراءة من المسلم

ومن قال للمسلم: يا عدوّ الله أو يا كافر أو يا ضالّ أو يا فاسق فهذا كلّه براءة يضلّ به قائله للمسلم. ومن قال للمسلم: أفّ لك أو بعدا لك أو سحقا لك أو تعسا لك أو قال له اخسر فهذا كلّه براءة منه للمسلم. و كذلك لو قال له: ذمّك الله أو قاتلك الله أو لعنك الله أو أخزاك الله أو أضلّك الله فهو أيضا كلّه براءة. ومن قال أيضا للمسلم: يا قرد أو يا خنزير أو يا إبليس أو يا شيطان فهو أيضا ممّا يضلّ به قائله للمسلم ولطفله.

وذكر عن الشّيخ أنّه قال: من تولّى بشريطة أو تبرّأ بشريطة فليس هنا ولاية أو براءة.

13- في حكم المتبرّئ من الله ودينه وملائكته والمسلمين

ومن قال هكذا: برئت من الله أو برئت من دين الله أو برئت من المسلمين أو برئت من الملائكة فهو مشرك. ومعنى البراءة في هذا الموضع إنكار جميع ما ذكرنا.

---

[1] في الأصل " متولّيا ".

[2] في الأصل " له " فاستبدلناها بـ " منه " وأضفنا " عنده ".

[3] الرّجوع عن العلم هو معرفة شيء ممّا يلزم علمه ثمّ نسيانه كأن يعرف المكلّف نبيّا أو رسولا أو ملكا أو اسما من أسمائه تعالى أو صفة من صفاته ثمّ ينسى شيئا من ذلك. انظر قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: 268.

[4] في الأصل " له ".

ومن أقرّ على نفسه بالسّرقة أو بفعل كبيرة من الكبائر أو شيء من خصال الكفر برئنا منه بذلك. [و]من موجبات البراءة رمي أحد من المسلمين بشيء ممّا ذكرنا فإنّه يبرأ منه بذلك.

وعن ثلاثة نفر رأوا رجلا من أهل ولايتهم قارف ذنبا كبيرا وهو ممّا يسع جهله فلا يدرون ما بلغ به فعله ذلك فوقف فيه أحدهم بذلك الفعل وتولاّه الآخر على ذلك الفعل وتبرّأ منه الآخر على ذلك الفعل، الجواب في ذلك: أنّ من تولاّه على فعل كبيرة من الكبائر فهو ضالّ، ومن وقف فيه وأخرجه من منزلته الأولى من الولاية فهو ضالّ أيضا، ومن تبرّأ منه على الفعل الّذي لا يدري ما بلغ فاعله فقد قيل أنّه خطأ لا يهلك به. وذُكِرَ في الكتاب[1] أنّه /9/ يهلك بتقدّمه بالبراءة ممّن[2] لا تحلّ له. والله[3] أعلم وأحكم[4]. والّذي[5]أقول به في هذا وفي كلّ من فعل ما لا يدري كان من أهل الولاية نمسكه في الولاية بما تقدّم له عندنا من الإيمان قبل هذا الفعل ونمسك عن الفعل حتّى يتبيّن لنا ما بلغ به فعله.

ومن أخذ تحريم شيء ثمّ رأى فاعله لا يضيق عليه تكفيره وإن كان ممّا يكفر به فاعله. وأمّا إن أخذ أنّ هذا الفعل كبيرة من الكبائر فرأى من يفعله فلا يسعه إلّا أن يبرأ منه فإن لم يبرأ منه فهو كافر مثله.

---

[1] لا ندري لمن هذا الكتاب لأنّنا لم نجد من عرّف به وحقّق نسبته إلى شخص بعينه.

[2] في الأصل "فيمن". المراجع.

[3] في الأصل " فالله أعلم ".

[4] نقل السّوفي نفس الجواب في هذه المسألة انظر كتابه السّؤالات 243 وانظر كذلك الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2، 3 / 166.

[5] في الأصل " فالّذي ".

وقال الشّيخ ﷺ: ثلاثة إذا كان أحدهم كانوا: كبير وكفر[1] ووجـوب العقاب[2]. وكلّ ما يجب عليه العقاب فهو كبيرة وكفر. وكلّ كفـر كبيـرة والعقاب عليه. واجب وكلّ كبيرة كفر والعقاب عليها واجب.

14- في طرق البراءة:

والبراءة لا يكون فيها حجّة إلّا أمينان ومن تبرّأ بواحد فهو ضـالّ. وكذلك كلّ من تبرّأ بغير حجّة ممّن لا تجب عليه البراءة فهو ضالّ. ولا تجب البراءة إلّا برجلين مسلمين حرّين أو رجـل وامـرأتين مسـلمتين أمينتين. ومن تبرّأ بغير ما ذكرنا ممّن لا تجب به البراءة فهو ضالّ. فكلّ من رأيته من لا تدري منه كفرا ولا إيمانا وهو بالغ صحيح العقـل فـلا تتولّه[3] بغيرك حتّى تتبيّن منه الإيمان بنفسك. وأمّا من عرفته بالصّلاح أو لا تعرفه بخير ولا شرّ تحلّ لك البراءة منه بأمينين إذا شهدا عليه بالكفر على وجهه ما تجوز شهادتهما عليه.

15- في طرق الولاية

ومن شهد عليه أمينان أنّه مسلم تولّيناه إذا لم نعرفه بخير ولا شرّ. ومن عرفناه بالشّرك فجاء عنه أمينان فشهدا أنّه خرج من شركه وتـاب منه ووحّد ربّه وأقرّ به وجبت علينا ولايته.

---

[1] في الأصل "وكفروا". المراجع.

[2] فسّر الوارجلاني وجوب العقاب باقتضاء الحكمة الإلهيّة ووصول العقاب إلى مستحقّه لأنّ الله لا يجـب عليه شيء بل هو الموجب. انظر الوارجلاني الدّليل والبرهان 1 / 64، 65. وفي ص 67 مـن نفـس الكتاب يقول: "فالّذين قالوا إنّ الثّواب حتم على الله أساؤوا الأدب إنّما كان ينبغي لهم أن يقولوا حتم في واجب الحكمة".

[3] في الأصل " فلا تتولاّه ".

ورجل من أهل الخلاف إذا كان من أهل الدّيانة وكان لم يمنع من ولايته إلّا ما كان عليه من خلافه للمسلمين فإنّه يتولّى إذا تاب من خلاف المسلمين ورجع إلى دينهم.

وكلّ من كان عندك في الكفر فلا يخرجك منه عندك إلّا معاينة الإيمان منه بنفسك لا بغيرك.

ومن أفتى كلّ ما يكفر به فاعله فهو كافر فعل المفتى له أو لم يفعل في حين فتياه لذلك[1]. وقال الشّيخ ﷺ: من أفتى مسألة وهي خطأ ولم يعلم بذلك ثمّ علم بعد ذلك ولم يجد من أفتاها له فلا بأس عليه إن تاب من ذلك أن يستشهد أمينين أنّه تاب من ذلك ونزع عنه.

16- في الخير والشّرّ

وسألت: عن المشهور في الخير هل تجوز براءته بشهادة الشّهود؟ الجواب في ذلك: أنّ المشهور في الخير لا يبرأ منه بشهادة الشّهود وإن كثروا. وكذلك المشهور في الشّرّ لا تجوز ولايته بشهادة الشّهود وإن كثروا وتجوز براءته وإن لم يشهد عليه الأمناء. وكذلك المشهور في الخير تجوز ولايته بإشهاره وإن لم يشهد عليه الأمناء. و من تولّى المشهور في الشّرّ ضلّ وكذلك من تبرّأ من المشهور في الخير.

[1] أي من أفتى بحرام فقد ضلّ عمل المفتى له بتلك الفتوى أو لم يعمل على شرط أن يكون متعمّدا كأن يفتي في مسألة يجهل حكمها أو يتعمّد الإفتاء بالحرام طمعا في كسب مادّي وقد جاء في الحديث: "من أفتى مسألة أو فسّر رؤيا بغير علم كان كمن وقع من السّماء إلى الأرض فصادف بئرا لا قعر لها ولو أنّه أصاب الحقّ". أخرجه الرّبيع بن حبيب في الجامع الصّحيح حديث رقم 35 باب 5 في طلب العلم لغير الله ﷻ وعلماء السّوء. " وقد أخرج أبو داود والدّارمي ما يقرب من الصّيغة غير أنّهما لم يذكرا تفسير الرّؤيا. أبو داود: العلم 8 والدّارمي مقدّمة: 17.

17- في البراءة من جماعة فيهم متولّى

ومن قال: برئت من هذه الجماعة كلّها وفي الجماعة رجل متولّى [فـ]أنّه يبرأ منه[1]. وكذلك من قال: برئت من القبيلة كلّها وفيهم أهل الولاية من الأطفال أو فيهم من لا يستحقّ البراءة /10/ من الأطفال والمجانين فإنّه يبرأ منه.

وقال أيضا[2]: من حكى عن متولّى كبيرة فإنّه يبرأ منه. وكذلك رجل أو رجلان أو أكثر من ذلك من أهل الجملة إذا حكوا[3] كبيرة عن متولّى وبرؤا منه فإنّه يبرأ منهم جميعا. وأمّا رجل متولّى إذا حكى كبيرة عن رجل من أهل الجملة وبرئ منه فليس عليك منه شيء[4] إلّا إن علمت أنّه تبرّأ منه على ما لا يستحقّ عليه البراءة. فحينئذ يبرأ من ذلك المتولّى.

18- في الأخذ بقول العالم في صفة الفعل وأحكام ذلك

ومن أخذ عن عالم واحد إن فعل هذا الفعل يبرأ منه على ذلك وقَبِلَ ذلك منه فإنّه يبرأ من كلّ من رآه يفعل ذلك الفعل. وأمّا إذا لم يأخذ ذلك عن عالمه فرأى من يفعل ذلك الفعل فسأل عالما واحدا فأفتاه أنّه يبرأ منه بذلك الفعل فلا يبرأ منه إلّا بشهادة أمينين على ذلك الفعل أنّه[5] ممّا يبرأ منه. وبذلك تقوم الحجّة عليه وينقطع عذره.

---

[1] انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2، 3 / 167، 168.

[2] يحتمل أن تكون " وقال أيضا " للنّاسخ كما يحتمل أن تكون لجامعي الكتاب، وهم تلاميذ المؤلّف، أو أنّ العبارة للمؤلّف نفسه فتكون المسألة مرويّة عن شيخه أبي عبد الله محمّد بن بكر الفرسطّائي.

[3] في الأصل " حكى".

[4] في الأصل " شيئا "

[5] في الأصل "أنّ". المراجع.

وكلّ من شهد على شيء من براءة رجل أو ولاية رجل أو شهد على مال أو دم ثمّ رجع عن شهادته وأقرّ على نفسه...[1] فإنّه يبرأ منه.

19- في استتابة فاعل الكبيرة

وسئل عن متولّى فعل كبيرة من الكبائر هل يجوز...[2] في استتابته إذا قال: تُبْتُ من ذنوبي، هكذا ولم يقصد إلى الذّنب الّذي برئ منه أو حتّى يقصد بالتّوبة إلى الذّنب الّذي فعله. الجواب في ذلك: أنّه لا يجزيه إلّا القصد بالتّوبة إلى الذّنب الّذي فعله فيما بيننا وبينه. وقيل في هذا قول[3] غير ما ذكرنا، والله أعلم وأحكم.

20- في شهادة عدلين على جماعة

وسألت عن [شهادة][4] رجلين أمينين على جماعة هل تجوز شهادتهما أم لا؟ [و]قد قيل في هذه المسألة قولان: قال بعضهم تجوز شهادتهما على الجماعة، وقال بعضهم لا تجوز شهادتهما على الجماعة حتّى يقصدا كلّ رجل وحده[5].

21- في الولاية والبراءة بعد الموت

---

[1] نقص في الأصل. المراجع.

[2] نقص في الأصل. المراجع.

[3] في الأصل " قولا " وقد أورد كلّ من الوارجلاني والسّوفي هذه المسائل أو بعضا منها انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2، 3 / 163، 164، 166، 167، السّوفي: السّؤالات: 46، 109، 110، 170 ــ 172، 242 ــ 243...

[4] سقطت هذه الكلمة من الأصل.

[5] لم نعثر على من قال بذلك.

وعن رجل صالح مات على الوفاء عندنا إذا شهد عليه أمينان بالكفر ففيه قولان أيضا: قال بعضهم: يبرأ منه، وقال بعضهم: من مات على الوفاء عندنا لا تقبل فيه شهادة الشّهود بعدما مات على الوفاء.

وذُكِرَ في جوابات الإمام[1] ﷺ أن لا يبرأ من مسلم وإن شهد الشّهود على براءته حتّى يكون حاضرا يدفع عن نفسه.

ومن رأى رجلا يفعل فعلا لا يدري ما هو فمات الفاعل على ذلك الفعل وهو ممّا يبرأ به منه فإنّه يبرأ منه. وكذلك من ضيّع براءته إذا وجبت عليه حتّى مات فإنّه يبرأ منه بعد موته ويتوب من تضييعه لبراءته. وكذلك من ضيّع ولاية من رأى له ما يتولاّه عليه حتّى مات فإنّه يتوب من تضييعه لولايته ويتولاّه بعد موته.

ورجل تبرّأ من رجل على فعل ولم يعلم المبرَأ منه ما بلغ به ذاك الفعل أو لا يدري أيبرأ منه أم لا. الجواب في ذلك: أنّه يكون في منزلته الأولى ويقف على الفعل فإن علم منه أنّه يبرأ منه على ما لا يستحقّ عليه البراءة فحينئذ يبرأ منه وإن علم أنّه يبرأ منه على ما يستحقّ عليه البراءة فلا يخطئه ولكن عنده في منزلته الأولى. /11/

ومن تولّى رجلا كافرا عندك أو من أهل الجملة عندك فليس عليك منه شيء إلّا إن علمت أنّه تولاّه على كبيرة فحينئذ تبرّأ منه.

---

[1] لعلّه الإمام عبد الوهّاب بن رستم، ثاني خلفاء الدّولة الرّستميّة: (171- 190/ 787- 806) له جوابات أورد بعضا منها صاحب الأزهار الرّياضيّة. وقد جمعت جوابات الأئمّة: عبد الوهّاب وأفلح ومحمّد بن أفلح في سفر واحد توجد نسخة منه بالمكتبة البارونيّة بجربة. انظر ترجمة الإمام عبد الوهّاب وبعض جواباته: في كتاب الأزهار الرّياضيّة لسليمان الباروني 2 / 151 ـــ 220.

وعن متولّيين شهدا على جماعة أنّهم مسلمون أو من أهل الولاية فإنّهم يتولّون بشهادتهما.

22- **في الولاية والبراءة بالشّهادة**

وقيل في الولاية برجل واحد قولان: قال بعضهم جازت إذا كان أمينا مسلما، وقال بعضهم إلّا برجلين متولّيين مسلمين أو رجل وامرأتين ممّن تجوز شهادتهم.

وعن متولّيين تبرّأ كلّ واحد منهما من صاحبه فإنّه يبرأ من البادئ منهما ولا يبرأ من صاحبه. وعن متولّيين قال أحدهما لصاحبه: برئت منّي وأنا منك بريء. الجواب في ذلك: أنّه يبرأ من القائل لهذا القول لصاحبه.

وإن شهد أمينان أنّ هذا الرّجل برئ من رجل من المسلمين فإنّه يبرأ منه.

[الباب الخامس]
[في] الأمر والنّهي والإلزام والتّكليف

1- **في معنى التّكليف**

ومعنى التّكليف من الله لعباده هو الإلزام بطاعته وهو الأمر والنّهي[1]. وكلّ مأمور ملزم[1] وكلّ ملزم مأمور. والأمر والنّهي والإلزام

---

[1] عُرّف الأمر بأنّه طلب فعل غير كفّ لا على وجه الدّعاء. وزاد بعض العلماء قيدا آخر وهو أن يكون هذا الطّلب على جهة الاستعلاء. وقد رجّح السّالمي عدم اشتراط هذا القيد. انظر السّالمي: طلعة الشّمس

والتّكليف من الله فعل من أفعاله وهو عدل منه ولا يقال طاعة منـــه ولا معصية[2].

2- في أقسام الأمر

والأمر بطاعة الله على وجهين: إلزام وتحضيض[3]. والإلزام علـــى وجهين: إلزام موسّع وإلزام مضيّق. فالموسّع في أوّل الوقت والمضيّق في آخر الوقت. وقيل للإلزام إلزام لأنّه إذا فعل هنالك أدّى ما كلف به[4]. وقيل للمضيّق مضيّق لأنّه إن لم يفعل هناك عصى.

والأمر بالشّيء هو النّهي عن ضدّه. والنّهي عن الشّيء هو الأمـــر بضدّه. وهذا في الأمر اللاّزم المضيّق وحده. وأمّا غيـــره مـــن الإلـــزام

---

1 / 35، 36. وعرّف النّهي بأنّه طلب كفّ عن الفعل وهذا الطّلب متوجّه به إلى غير الخالق فإن كـــان إلى الخالق فهو دعاء انظر ن م 1 / 66. والملاحظ أنّ هذا الباب مبحث مشترك بين أصول الدّين وأصول الفقه لكن غلبت عليه الصّبغة الكلاميّة. وقيل ستّة لا تعرف إلّا مع ستّة معرفة الله والرّسل، المنّ والدّلائل، الولاية والبراءة، الخوف والرّجاء، التّكليف والبلوغ، الأمر والنّهي. انظر السّوفي: السّؤالات 149، ابـــن جميع: عقيدة التّوحيد: 5.

[1] في الأصل "ملزوم". وهي صيغة جار استعمالها عند المغاربة وتكرّرت في هذا المصنّف. المراجع.

[2] انظر السّوفي: السّؤالات 117.

[3] التّحضيض هو النّدب. وقد عرض السّالمي اختلاف العلماء في مسألة دخول المندوب في الأمر فأثبت أنّ أبا الرّبيع سليمان بن يخلف وأبا العبّاس الشّمّاخي ذهبا إلى أنّ المندوب مأمور به (أي مطلوب فعله علـــى وجه الاستحسان) ووافقهما على ذلك. بينما عمروس بن فتح والوارجلاني يحملان الأمر على الوجـــوب فقط. والخلاف بين الفريقين لفظي لأنّ كلاّ يسلّم أنّ المندوب مطلوب شرعا على وجه التّحضيض لكـــن منهم من خصّ الأمر بالوجوب ومنهم من أطلقه أيضا على المندوب باعتبار أنّ كلاّ من الوجوب والنّدب طلب. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج: 1، 2 / 58، العدل والإنصاف 1 / 53، 54 ــ السّالمي: طلعة الشّمس 1 / 37

[4] في الأصل: عليه

الموسّع وغيره من الأمر فلا يكون الأمر بالشّيء هو النّهي عن ضدّه لأنّ من أمر بذلك لم ينه عن تركه ولو نهى عن تركه لعصى فيه حين يتركه[1].

وأمّا أمر التّحضيض فهو الأمر بالنّوافل. ومعنى تحضيض أي ترغيب[2].

فإن قال: ما معنى أمر الله بهذا؟ قيل له: خلق الأمر به لا من أحد. وكذلك قيل له: "أمر الله" أي: خلقه في عينه أمرا لا من أحد. وكذلك "نهى الله عن هذا" و[3] "نهى الله" أي: خلق النّهي عنه لا من أحد. وكذلك "نهى الله" أي خلق النّهي في عينه نهيا لا من أحد.

---

[1] لقد عرض السّالمي الخلاف بين العلماء في هذه المسألة ورجّح أنّ الأمر بالشّيء لا يدلّ على النّهي عن ضدّه خلافا لقول أبي الرّبيع والوارجلاني والشّمّاخي. انظر السّالمي: طلعة الشّمس 1 / 56 ـ 58، الوارجلاني: العدل والإنصاف 1 / 86، 87، الشّمّاخي شرح المختصر. أمّا النّهي عن الشّيء هل هو أمر بضدّه فقد روى السّالمي الخلاف فيه بين القائلين إنّ الأمر بالشّيء نهي عن ضدّه فقال: " اختلفوا في النّهي عن الشّيء هل هو أمر بضدّه فقال قوم إنّ النّهي عن الشّيء ليس أمرا بضدّه ففرّقوا بين الأمر بالشّيء والنّهي عنه وهو مذهب أبي الرّبيع وأبي يعقوب وهو ظاهر كلام البدر في مختصره." (السّالمي: طلعة الشّمس 1 / 58). والواضح في نصّ أبي الرّبيع أنّ النّهي عن الشّيء ليس أمرا بضدّه إنّما هو في اللاّزم الموسّع وفي المندوب أمّا اللاّزم المضيّق فقد صرّح أنّ النّهي فيه أمر بضدّه.

[2] ذكر الوارجلاني عن أبي الرّبيع أنّه قال: من قال إنّ النّوافل لم يأمر الله بها أو ليست بطاعة فهو كافر. ثمّ بيّن أنّ مراده الحكم بالكفر على من نفى كون النّوافل من الطّاعات أمّا كونها مأمورا بها فمختلف فيه. انظر الوارجلاني: العدل والإنصاف 1 / 55.

[3] في الأصل "أو". المراجع.

وكذلك معنى قولنا: أمر[1] بطاعة الله، أي: خلق الأمر بها لا من أحد. وكلّ ما خلق الأمر به لا من أحد فهو طاعته. وكذلك معصية الله أي خلق النّهي عنها لا من أحد فهي معصية.

ومعنى قولنا: لا من أحد، أي: لا فعل لأحد في أمره ونهيه. ولو كان معنى "أمر الله بهذا" أي "خلق الأمر به" لا غير لوجب بذلك أن يكون كلّ نهي خلقه الله نهيه وكلّ ما خلق الله النّهي عنه. ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون نهي الشّيطان عن طاعة الله نهيه لأنّه خلقه. وكذلك أمر الشّيطان بمعصية الله أمره لأنّه خلق ذلك الأمر. فلمّا بطل هذا وفسد /12/ صحّ أنّ معنى "أمر الله" أي: خلق الأمر لا من أحد. وكذلك "نهى الله" أي خلق النّهي في عينه نهيا لا من أحد[2]

2- 1- في أمر النّبيّ وطاعته

وقيل لأمر النّبيّ ﷺ: أمر الله، ولنهيه نهي الله أي: عن أمر الله كان أمره وعن نهي الله كان نهيه. ومعنى [قولنا][3]: عن نهي الله كان وعن

---

[1] في الأصل " وكذلك معنانا طاعة الله "

[2] وانظر: الوارجلاني: العدل والإنصاف: 1 / 57، 58، السّوفي السّؤالات: 125، المحشّي: حاشية الوضع: 104 وقد عللّ السّوفي أيضا إضافة عبارة " لا من أحد " بإرادة رفع التباس دخول أمر الشّيطان بالمعصية في ذلك فقال: " لو قلنا خلق الأمر به (فقط) لدخل في ذلك أمر الشّيطان بالمعصية" ن م والصّفحة. وأورد البرّادي نفس المسألة ففسّر عبارة (خلق الأمر) بأنّ الله أمر به وحده وهو الفاعل له ولا تسبّب فيه لأحد سواه. انظر البرادي: البحث الصادق ورقة 15 وجه.

[3] في الأصل " ومعننا " فعدلنا العبارة.

أمر الله كان أي: الّذي أمر الله به هو الّذي أمر به النّبيّ عليه السلام والّذي نهى الله عنه هو الّذي نهى عنه عليه السلام[1].

وكذلك طاعة النّبيّ عليه السلام كلّها يقال لها طاعة الله لأنّ كلّ من أطاع الله أطاع نبيّه وكلّ من عصاه عصى نبيّه. وكذلك كلّ من نهى عن ما نهى الله عنه يقال لنهيه نهي الله أي عن نهي الله كان ولمعصيته معصية الله لأنّه عصى الله فيما عصاه فيه. وكذلك كلّ من أمر بطاعة الله نبيّا كان أو غيره يقال لأمره أمر الله ولطاعته طاعة الله إذا كان الّذي أمر [به] هو الّذي أمر الله به. ومن أطاعه فيما أمره به أطاع الله لأنّ الله أمر بذلك الّذي أمر به النّبيّ عليه السلام وغيره ممّن أمر بطاعة الله.

2- 2- أمر الشّيطان

ولا يقال لأمر إبليس عن أمر الله كان. وكذلك كلّ من أمر بمعصية الله لا يقال لأمره أمر الله ولا عن أمر الله كان وإن كان الله خالقا لذلك الأمر.

2- 3- أمر الله ونهيه

ويُقال: أمر الله بطاعته وفرضها وألزمها وأوجبها وكلّفها ورغب فيها ودعا إليها وسألها من عباده. ومعنى هذا كلّه أمر بها ونهى عن معصيته وزجر عنها وحرّمها وحذّر منها[2]. ومعنى ذلك كلّه نهى عنها.

---

[1] أشار البرادي إلى أنّ احتراز أبي الرّبيع من عدم نسبة أمر النّبيّ إلى الله في غير محلّه لأنّ أمر النّبيّ ﷺ ونهيه أمر الله ونهيه على الحقيقة إذ هو الّذي خلقه وأمر به. البحث الصادق ورقة 15 وجه.

[2] في الأصل "حذّرها". المراجع.

[و]الأمر والنّهي من الله تعالى لعباده يكون بمخاطبة وبغير مخاطبة كقولك بسماع وبغير سماع[1].

وأمر الله ونهيه يتناسخان. ولا يجوز التّناسخ في الأخبار. ومن زعم أنّ الخبر من الله ينسخ أشرك بالله العظيم لأنّه ساواه بالكاذبين.

والأمر مع الفعل[2] في قول أصحابنا. ومعنى [قولنا][3] الأمر مع الفعل إمّا فعل ما أمر به أو تركه[4].

3- في الاستطاعة والإرادة والقصد والتّقرّب

والاستطاعة مع الفعل[5]. واستطاعة كلّ فعل غير استطاعة غيره[1]. والإرادة مع المراد[2]. والتّقرّب مع المتقرّب به[3]. والقصد مع

---

[1] وانظر السّوفي: السّؤالات 125.

[2] وانظر تبغورين: أصول الدّين 55. والفعل عَرَضٌ يوجد مع الاستطاعة وهو ما وجد بعد عدم انظر: الجنّاوني " الوضع 35، السّوفي: السّؤالات 246. المصعبي: حاشية تبغورين 15.

[3] في الأصل " معنانا ".

[4] انظر السّوفي: السّؤالات: 125.

[5] للاستطاعة عدّة تعريفات أشهرها "هي صحّة الجوارح وسلامتها من شوائب الآفة". وهي أقسام: استطاعة المال: قال تعالى ﴿**ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فممّا ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات...**﴾ (النّساء 25)، واستطاعة السّبيل كما في قوله تعالى ﴿**ولله على النّاس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا**﴾ (آل عمران 97) واستطاعة الخلقة: كما يقال يستطيع الجمل حمل كذا وكذا أو لا يستطيع الإنسان الطّيران أي لا يقدر على خلقته. انظر تبغورين: أصول الدّين 51، وانظر أيضا في تعريف الاستطاعة: أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: 51، 52، المصعبي: حاشية تبغورين: 61. ودقّق عمرو التّلاتي تعريف الاستطاعة فبيّن أنّها القدرة المسبّبة عن سلامة العقول والآلات والجوارح وذلك للتّمييز بينها وبين الجوارح ذاتها. انظر التّلاتي: نخبة المتين 161. وأورد الإيجي تعريفا شبيها بهذا نسبه إلى بشر بن المعتمر غير أنّه في منتهى الإيجاز " هو سلامة البنية عن الآفات ". انظر الإيجي: المواقف 150، 151.

المقصود إليه. والقصد إلى كلّ فعل غير القصد إلى غيره. وكذلك الإرادة إرادة كلّ فعل غير إرادة غيره. وكذلك التّقرّب بكلّ فعل غير التّقرّب بغيره. والقصد غير المقصود. وكذلك الإرادة غير المراد. وكذلك التّقرّب غير المتقرّب به. كلّه في فعل الجوارح الّتي هي غير القلب.

فأمّا في فعل القلب فالقصد هو المقصود والإرادة هي[4] المراد والتّقرّب هو المتقرّب به إلّا من جهة الإرادة والمراد والقصد والمقصود والتّقرّب والمتقرّب به.

والتّقرّب إلى الله بجميع ما يلزمه فريضة. والإرادة الّتي زعمنا أنّها مع المراد هي إرادة العزم لا إرادة التّمنّي. وذلك أنّ الإرادة عندنا على وجهين: إرادة العزم وإرادة التّمنّي. فإرادة العزم لا تكون إلّا والفعل معها

واختلف المتكلّمون في الاستطاعة هل هي قبل الفعل أم بعده؟ فقال المعتزلة هي قبل الفعل سابقة عنه لكنّهم اختلفوا فيها بينهم هل هي باقية حال الفعل أم لا. وقال الإباضيّة والأشاعرة إنّها مع الفعل لا قبله ولا بعده ملازمة له لا تفارقه لأنّها علّة والعلّة مع المعلول موجودة بوجوده منتهية بانتهائه. واحتجّوا على ذلك من القرآن وكلام العرب ومقتضيات العقل. انظر هذه الأدلّة عند تبغورين: أصول الدّين 52 ــ 55، التّلاتي: نخبة المتين 161، أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين 50، 54، الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 470، الجّعبيري الأطروحة، الإيجي: المواقف 1 / 151، 152.

[1] وانظر: تبغورين أصول الدّين: 52، التّلاتي: نخبة المتين: 161.

[2] الإرادة مع المراد لا قبله ولا بعده عند الإباضيّة وذلك لأنّ الإرادة علّة للمراد ومحال أن تفارق العلّة المعلول خلافا للمعتزلة القائلين إنّ الإرادة قبل المراد. انظر أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: 55.

[3] انظر تبغورين: أصول الدّين: 55.

[4] في الأصل " هو "

وهي علّة للمراد. وإرادة التّمنّي تكون ولا يكون المراد لأنّها ليست بعلّـــة له[1].

4- بين الأمر والنّهي

والأمر بكلّ خصلة من طاعة الله غير الأمر بغيرها. وكذلك النّهي عن كلّ معصية غير النّهي عن سواها /13/ لأنّه لو كان الأمر بخصـــلة من الطّاعة هو الأمر بغيرها لوجب بذلك أن يكــون إذا أطـــاع الله فـــي خصلة أطاعه في غيرها. وكذلك لو كان النّهيُ عن معصيةِ اللهِ كلِّها واحداً لكان المنهي عنه واحدا[2]. وكلّ من نهاه عن شيء نهاه عن غيره. وكـــلّ من عصاه في ذنب عصاه في غيره. وفي وجودنا أنّه يطيعه فـــي شـــيء ويعصيه في غيره.

وكذلك الكفّ عن الشّيء غير الكفّ عن غيره. ولو كان الكفّ عن الشّيء لوجب بذلك إذا كفّ عن ذنب كفّ عن جميع الـــذّنوب وإذا فعـــل ذنبا فعل جميع الذّنوب. وفي وجودنا أنّ كفّه عن ذنب دون ذنب ما يبيّن[3] أنّ الكفّ عن الذّنوب متغاير. والمكفوفات عنها متغايرات لتغاير الكفوف عنها[4].

---

[1] انظر في تقسيم الإرادة إلى هذين القسمين: أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: 55.

[2] في الأصل "عنها واحد". المراجع.

[3] أصل التّركيب "وفي وجودنا أن يكفّ عن ذنب و لم يكفّ عن ذنب ما بيّنت... "

[4] قال أبو خزر: " اعلم أنّما الفعل يكون عن القصد والإرادة ولا يكون من الفاعل قصدان في حال واحد إنّما يكون فيه قصد واحد. فإذا قصد إلى الكفّ عن الفعل فجاء مع ذلك الكفّ واحدا. ويكون ما جامع ذلك الكفّ من الكفوف مسبّبا عن سبب تقدّمه بقصد وإرادة فيكون أحدهما سببا والآخر مســـبّبا عـــن سبب تقدّمه. " أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: 71.

والأمر علّة للطّاعة الّتي كانت بها طاعة. والنّهي علّة المعصية الّتي كانت بها معصية. فكلّ ما نهى الله عنه معصية. وكلّ ما أمر به طاعة. وبطل ما ليس بمأمور به أن يكون طاعة. وبطل ما ليس بمنهي عنه أن يكون معصية. والأمر ضدّ النّهي. والنّهي ضدّ الأمر. وكذلك الطّاعة ضدّ المعصية وخلافها وغيرها.

5- في علّة التكليف

وسألت عن علّة التّكليف ما هي؟ الجواب في ذلك أنّ علّة التّكليف العقل الصّحيح الّذي ليس...[1] فكلّ من له عقل صحيح فهو ملزم ومحجوج. ومن لا عقل له فليس بمكلّف ولا محجوج ولا يلزمه أمر ولا نهي. ولا يكون من حكمته أن يكلّف من لا عقل له. كما لا يكون من حكمته أن يحطّ التّكليف عن من له عقل لأنّه ليس من الحكمة أن يبيح جهله والشّتم له والإنكار لربوبيّته لمن يحتمل معرفته ولو جاز أن يبيح الشّتم له والفرية عليه والإنكار لربوبيّته لدعا إلى ذلك وأمر به. ومن يأمر بشتمه والتّكذيب به والافتراء عليه[2] فليس بحكيم. ومن قبل ذلك قلنا إنّه ليس من الحكمة إلّا أن يكلّف كلّ من له عقل صحيح[3] ويحطّ التّكليف عن من لا عقل له.

---

[1] نقص في الأصل. المراجع.

[2] في الأصل "وليس". المراجع.

[3] ذهب الأشاعرة إلى جواز أن لا يكلّف الله عباده شيئا على أساس أن لا واجب على الله. انظر البغدادي: أصول الدّين 149. وأمّا الإباضيّة فإنّهم يقولون كالأشاعرة بأن لا واجب على الله غير أنّهم يركّزون على أنّ الله بمقتضى حكمته لا يترك تكليف من كان له عقل وقد علّل ذلك المؤلّف، وليس هذا إلزاما لله بل هو من باب تفسير معنى الحكمة الإلهيّة. انظر الجّعبيري: الأطروحة.

فإن قال القائل ما الدّليل على أنّ العاقل عاقل؟ فقل: حسن التّقدير وحسن الفعل. والدّليل على أنّ العالم عالم أخذه للإنصاف وتركه للإغفال. والدّليل على أنّ الجاهل جاهل أخذه للإغفال وتركه للإنصاف.

وقيل في العقل إنّه في القلب والدّليل عليه حسن المذاهب. فمن رأيناه صحت أفعاله وحسنت مذاهبه قضينا أنّه عاقل ملزم محجوج. ومن رأيناه ساءت مذاهبه واختلطت أفعاله قضينا أنّه غير محجوج وأنّه لا أمر عليه ولا نهي.

وإن سأل عن حسن المذاهب: ما معناه؟ فأراد شرحه وبيانه الجواب في ذلك: أنّه قيل في حسن المذاهب هو فعل الاكتساب. وقيل أيضا: حُسْنُ المذاهب وضع[1] الأشياء في موضعها واستدلال على باطن الأمور بظاهرها وعلى[2] ما يأتي منها بما مضى ولا يكون هذا ممّن لا عقل له.

والعقل جسم من الأجسام. وهو متمكّن في القلب. والدّليل على جسمانيّته تميیزه للأشياء وحفظه لها وذلك /14/ فعل من فعله. ولا يكون فاعل من خلق إلّا جسما لأنّ الأعراض استحالت منها الأفعال.

6- في أفعال الله تعالى

وإن سأل عن أفعال الله على أيّ[3] وجه كانت[4]؟ الجواب في ذلك: أنّ أفعال الله كلّها على وجهين عدل وفضل. والفضل كلّه عدل. وليس العدل

---

[1] في الأصل " إيضاع ".

[2] في الأصل " ولا ".

[3] في الأصل "حكم". المراجع.

[4] في الأصل "كانت عليها". المراجع.

كلّه فضلا. وكلّ عدل إحسان. وكلّ إحسان عدل. وكذلك كلّ فضل إحسان. ولا يكون كلّ ما أحسن فيه تفضّلٌ في كلّ ما فعل لأنّ من ابتلاه بالأمراض والأسقام والفقر والخوف والعمى وجميع الأمراض كلّها يقال في ذلك كلّه عدل في فعله وأنّه أحسن في فعله بجميع ما فعل على معنى: عدل في كلّ ما فعل، لأنّ من عدل في فعل شيء أحسن في فعله ولم يسئ في ذلك. ويقال لمن ابتلاه بالأمراض والأسقام والمضارّ كلّها: لم يتفضّل عليه. ولا يجوز أن يقال لم يعدل عليه ولا لم يحسن إليه لأنّ لفظة لم يحسن إليه تُوهِم الإساءة. وقد تفضّل على أوليائه إذ أعانهم وسدّدهم ووفّقهم وقوّاهم على دينه. وعدل على أعدائه إذ لم يوفّقهم ولم يسدّدهم ولم يرشدهم ولم يقوّهم على دينه. فعدله عام لجميع الخلق. وفضله خاصّ لبعض خلقه يؤتيه من يشاء من عباده إذ خلقهم وأمرهم ونهاهم. وتفضّل عليهم إذ أحسن خلقهم وصوّرهم فأحسن صورهم...[1] وكلّ ما تفضّل به على عباده له أن يمسك فضله. ويكون إمساكه لفضله عنهم عدلا منه لأنّه ليس للعباد عليه أن يتفضّل عليهم. وفضله يؤتيه من يشاء من عباده ويمسكه عن من يشاء منهم[2].

7- بين دار العمل ودار جزاء

فإن سأل فقال هل يجوز أن يجعل الله الدّنيا دار الجزاء ويجعل الآخرة دار عمل فيكون الجزاء قبل العمل ويكون العمل بعد الجزاء ويكون جزاؤهم منقضيا وعملهم لا ينقضي؟ الجواب في ذلك: أنّ الله جعل

---

[1] نقص في الأصل. المراجع.

[2] وانظر السّوفي: السّؤالات: 248 فقد أورد نفس المعاني بعباراتها وأحيانا بألفاظها.

الدّنيا دار عمل أجرى عليها الفناء وجعل الآخرة دار جزاء وحكم عليها بالبقاء وجعل عملهم في الدّنيا منقضيا وجعل جزاءهم في الآخرة دائما غير منقض ولا متناه. وذلك كلّه من حكمة الله وعدله[1].

فإن قال قائل هل يجوز أن يأمرهم الله وينهاهم ولم يجعل لهم ثوابا على طاعته ولم يجعل لهم على معصيته عقابا؟ الجواب في ذلك: أنّ الله أمر عباده بطاعته وأوجب عليها ثوابا لا يشبهه ثواب[2] ونهاهم عن معصيته وأوجب عليها عقابا لا يشبهه عقاب[3]. وذلك كلّه من حكمته وعدله. وذكر في الكتاب أنّه ليس من الحكمة ألّا يوجب على طاعته ثوابا يرغبهم به[4] في عمل ما أُمِروا به وعلى معصيته عقابا ينزجرون به عن معصيته لأنّ من حكمة الحكيم أن يجعل لطاعته كيف تُؤْتَى ولمعصيته كيف تُجْتَنَبُ. ولو أمرهم ونهاهم ولم يجعل لهم ثوابا على طاعته ولا

---

[1] يلاحظ أنّه اشتغل ببيان وجه الحكة فيما اختاره الله ولم يلتفت إلى قضيّة تجويز القول بذلك أو منعه. أمّا تبغورين فقد أورد سؤالا شبيها بهذا فقال: " فإن قال هل يقدر أن يبدل الدّنيا مكان الآخرة؟ " ثمّ أجاب بالإثبات لكن الشّارح أشار إلى استحالة هذا السّؤال لما يقتضيه من خلف للوعد ووقوع للأشياء على خلاف علمه أو دخول الاستكراه عليه تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات: 149. وأمّا الوارجلاني فقد عرض جملة من الجائزات على الله تعالى منها قسم من هذه المسألة وهو جواز دوام التّكليف فقال: " إنّ هذا كلّه سائغ في العقل لا استحالة له وليس فيه شيء يبطل الحكمة إلّا المسألة الأولى وهو أن يكلّفهم لا مثوبة ولا عقوبة " الوارجلاني: العدل والإنصاف 1 / 61. ومنع امحمّد اطفيّش أن تكون الآخرة دار تكليف وذلك عند مناقشته للقائلين إنّ أطفال المشركين توقد لهم يوم القيامة نار يؤمرون باقتحامها. انظر اطفيّش: كشف الكرب 1 / 104، الذّهب الخالص 40.

[2] في الأصل " ثوابا "

[3] في الأصل " عقابا ".

[4] في الأصل " بها "

عقابا على معصيته فلا وجه لطاعة مطيع في طاعته إذ لا ثواب له على العمل بها ولا عقاب عليه في ترك طاعته. وكـذلك لا وجـه لاجتنـاب معصيته إذ لا ثواب لهم يرغبون به في طاعة الله ولا عقاب ينزجرون به عن معصيته والله أعلم وأحكم[1].

فإن سئل سائل عن أبينا آدم ﷺ كيف ألزمه الله التّكليف؟ الجواب في ذلك: أنّ آدم عليه السلام خلقه الله بالغا صحيحا مكلّفا مأمورا منهيّا ليس كغيـره من ذرّيّته. وقيل فيه أيضا خلقه الله ثمّ ركّب فيه أجزاء من /15/ العقـل فكلّفه ما قابل ذلك الجزء من التّكليف. فكلّما ركّب فيه جزءا مـن العقـل كلّفه ما قابل ذلك الجزء. فجاء تمام التّكليف مع تمام العقل معا. وقد قيـل فيه أيضا بمهلة، والله أعلم وأحكم[2].

---

[1] يلاحظ أنّه لا يرى القول بتجويز ذلك على الله معلّلا ما ذهب إليه من فعل ذلك لم يوصف بأنّه حكيم. تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا. وقد بيّنّا فيما سبق أنّ الوارجلاني أيضا يذهب إلى نفس الرّأي.

[2] روى البخاري عن أبي هريرة عن النّبيّ ﷺ أنّه قال خلق آدم وطوله ستّون ذراعا ثمّ قال اذهب فسـلّم على أولئك الملائكة فاستمع ما يحيّونك به فإنّها تحيّة ذرّيّتك فقال: " السّلام عليكم " فقالوا: " السّـلام عليك ورحمة الله " فزادوه ورحمة الله. كتاب الأنبياء باب قول الله: ﴿**وإذا قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة**﴾. وفسّر أبو عمّار حديث {لا تقبحوا الوجوه فإنّ الله خلق آدم على صورته} بأنّ الله خلقه بالغا ولم ينقله من نطفة إلى علقة إلى مضغة ومن طفوليّة إلى غير ذلك انظر أبو عمّار المـوجز 1 / 398.

[الباب السّادس]
[فى][1] الجملة والتّفسير

1- أقسام الجملة

أعلم أنّ الجملة جملتان جملة انتظمت التّوحيد وغير التّوحيد وجملة انتظمت التّوحيد لا غير. فأمّا الجملة الّتي انتظمت التّوحيد وغير التّوحيد فقول لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله وأنّ ما جاء به حقّ. فهذه الجملة الّتي انتظمت التّوحيد وغير التّوحيد وهي الجملة الّتي يدعو إليها رسول الله ﷺ[2]. والجملة الّتي انتظمت التّوحيد لا غير قوله: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (الشّورى 11).

فإن سأل عن جملة الدّين ما هي؟ الجواب في ذلك: أنّ جملة الدّين جميع ما أمر الله به وجملة التّوحيد الإفراد لله وتفسير الإفراد لله.

فإن قال: هل يسع جهل جملة التّوحيد؟ الجواب في ذلك أنّه لا يسع جهل جملة التّوحيد الّتي دعا إليها رسول الله ﷺ. وأمّا تفسير جملة التّوحيد فمنها ما يسع جهله ومنها ما لا يسع جهله[3].

2- في المحدود وغير المحدود

---

[1] إضافة من المُراجع.

[2] الجملة الّتي كان يدعو إليها الرّسول ﷺ هي شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدا رسول الله. وأمّا عبارة " وأنّ ما جاء به حقّ من عند الله " فقد زادها المسلمون احتياطا منهم وذلك عندما قال أبو عيسى الأصبهاني (وهو رجل من اليهود) إنّ محمّدا رسول الله إلى الأميين فقط وليس رسول إلينا لأنّ شريعتنا لا تتبدّل. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 1، 2، / 11.

[3] انظر ما فصله في بابي " ما يسع وما لا يسع جهله ".

فإن سأل عن التّوحيد أمحدود هو أم غير محدود؟ الجواب في ذلك أمّا في جملته فمحدود وأمّا في تفسيره فغير محدود.

فإن سأل عن الدّين أمحدود هو أم غير محدود؟ الجواب في ذلك أنّ الدّين منه محدود ومنه ما ليس بمحدود. فأمّا المحدود منه مثل الصّلاة أنّها أربع واثنان وثلاث وصيام رمضان وحجّ البيت وأشباه ذلك. وأمّا غير المحدود منه شبه الخوف والرّجاء وبرّ الوالدين والنّدامة من الذّنوب وأشباه ذلك من الفرائض الّتي ليست بمحدودة.

فإن قال هل يدخل المحدود في غير المحدود أو غير المحدود في المحدود؟ الجواب في ذلك أنّ غير المحدود يدخل في المحدود فإن قال كيف ذلك؟ فقل إنّ الخوف غير محدود فهو يدخل في المحدود الّذي هو الصّلاة وأشباه ذلك من المحدودات الّتي يدخل فيها الخوف[1].

فإن قال كلّ ما كلّف الله عباده من طاعة أمحدود هو أم غير محدود؟ قيل له كلّفهم ما هو محدود وكلّفهم ما ليس بمحدود.

فإن قال كيف يجوز أن يكلّفهم ما ليس بمحدود وكيف يطيقونه إذا كلّفهم ما لا حدّ له؟ الجواب في ذلك أنّ الله كلّف عباده ما ليس بمحدود ولم يكلّفهم بلوغ حدّ ما لا حدّ له. ولكنّه كلّفهم أن يخافوه ويرجوه وأن يبرّوا أباهم وكلّفهم النّدم على ما مضى من معاصيهم. وجعل ذلك كلّه غير محدود لأنّ في ذلك صلاحا لهم. وعلم الله أنّ لخوفهم ورجائهم وبرّهم آباءهم وندمهم على ذنوبهم حدّا إذا بلغوه رضي الله عنهم

---

[1] وانظر السّوفي: السّؤالات: 65، فقد ذكر نفس الفكرة وأورد صلة المحدود بغير المحدود.

واستحقّوا عند بلوغه اسم خائفين وراجين وباريّن بآبائهم ونادمين على ذنوبهم. ولم يطلعهم على ذلك الحدّ لأنّ في جهلهم ذلك صلاحا لهم.

3- بين الجملة والتّفسير

فإن قيل لِمَ قيل للجملة جملة؟ قيل لأنّها اشتملت [على][1] معان. وقيل للتّفسير تفسير لأنّه شرح لما اشتملت الجملة [عليه][2].

فإن قال أخبرني عن الجملة أهي التّفسير أم الجملة غير التّفسير؟ الجواب في ذلك /16/ أنّ الجملة غير التّفسير من جهة الجملة والتّفسير. وأمّا من جهة الدّين والطّاعة فالجملة والتّفسير واحد وكلّ ذلك طاعة ودين وإسلام.

فإن سأل سائل عمّن قصر عن حدّ الجملة أو زاد عليها، الجواب في ذلك: أنّ من زاد على الجملة التّي يدعو إليها رسول الله ﷺ أو من نقص منها فهما جميعا ضالّان. والإيمان بجملة التّوحيد إيمان بتفسيره. والإيمان بتفسيره إيمان بجملته. وكذلك الكفر بجملته كفر بتفسيره. والكفر بتفسيره كفر بجملته.

فإن قال: هل تصحّ جملة التّوحيد لمن ليس عنده التّفسير أو يكون التّفسير عند من لم تكن عنده الجملة؟ الجواب في ذلك: أنّ التّفسير لا يكون عند من لم تكن عنده جملة التّوحيد. وتكون الجملة عند من لم يكن عنده بعض التّفسير. ولا تصحّ جملة التّوحيد لمن لم يكن عنده بعض التّفسير. ولا تصحّ جملة التّوحيد عند من لم يكن عنده ما لا يسع جهله من

---

[1] أضفنا " على " ليستقيم التّركيب. المُراجع.

[2] أضفنا " عليه " ليستقيم التّركيب. المُراجع.

تفسير جملة التّوحيد. وتفسير جملة التّوحيد داخل في جملة التّوحيـد ولا يقال جملة التّوحيد داخلة في تفسير التّوحيد.

4- في المجمل والمبيّن

فإن قال: أمر الله بالدّين مجملا أو أمر به مفسّرا؟ الجواب في ذلك: أنّ الله أمر بالدّين مجملا وأمر به مفسّرا. وأمر به النّبيّ ﷺ مجملا وأمر به مفسّرا. فالموضع الّذي أمر الله به مجملا ﴿**اتّقوا الله**﴾ (البقـرة 194) و﴿**أطيعوا الله**﴾ (آل عمران 32) و﴿**اعبدوا الله**﴾ (النّساء 36). والموضع الّذي أمر الله به مفسّرا ﴿**أقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة**﴾ (البقرة 43) وأشباه ذلك ممّا أمر به مفسّرا. والّذي أمر به مفسّرا هو الّذي أمر به مجملا.

5- في مصادر التّشريع

فإن قال: كَمْ وَجْهًا[1] جاء عليه الدّين؟ فقل على ثلاثة أوجه: التّنزيل والسّنّة ورأي المسلمين[2]. ومن أنكر التّنزيل والسّنّة ورأي المسلمين فهـو كافر.

فإن قال: كم وجها[3] كانت عليه السّنّة؟ فقل: على ضـربين: [سـنّة واجبة][4] الأخذ بها هدي وتركها خطيئة، وسنّة في غير فريضة الأخذ بها

---

[1] في الأصل "وجه". المراجع.

[2] سمّيت هذه الأصول الثّلاثة بمجاري الدّين أو كمال الدّين وذلك للدّلالة على أنّ الدّين يثبت ويكمـل بالرّجوع إلى أحد هذه الأصول الثّلاثة: الكتاب والسّنّة والرّأي. انظر ابن جميع: عقيـدة التّوحيـد: 4، المحشّي: حاشية الوضع: 96.

[3] في الأصل "وجه". المراجع.

[4] سقط من الأصل كلام والسّياق يقتضي ما أضفناه.

فضيلة وتركها ليس بخطيئة[1]. ويقال للسّنّة وحي أي عن وحي كانت. وقيل أيضا في سنّة النّبيّ ﷺ محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وعامّ وخاصّ.

[الباب السّابع]
[في] اختلاف النّاس في كلام الله لموسى[2]

1- في كيفيّة وقوع الكلام

قال أهل التّشبيه وأهل الجهل بالله: كلّمه الله بلسان وشفتين ولهوات كما يعقل من كلام الآدميّين[3]، تعالى الله عمّا وصفوه به من ذلك علوّا كبيرا. وقال أهل الحقّ[4] في ذلك ومن نفى التّشبيه عن الله وصفات

---

[1] وانظر: اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد 171.

[2] الكلام في اللّغة هو الأصوات المفيدة وعند النّحويّين هو الجملة المركّبة المفيدة. وعند المتكلّمين هو القول القائم بالنّفس الّذي يعبّر عنه بألفاظ والكلام النّفسي هو الفكر الّذي يدور في النّفس (انظر الجّويني: الإرشاد 103، 104) أمّا الكلام الّذي ينسب إلى الله تعالى فقد اختلف فيه على ما ذكره المؤلّف من أقوال.

[3] قال الكرامية إنّ كلام الله مؤلّف من حروف وأصوات حادثين وقائمين بذاته وقال الحنابلة إنّ الله متكلّم بلسان وشفتين غير أنّ أصواته وحروفه مختلفة عن أصوات العباد وحروفهم (انظر ابن تيمية: الفتاوى الكبرى 5 / 146، محمّد علي ناصر، أصول الدّين الإسلامي 137).

و لقد وصف المؤلّف الحنابلة والكرامية بأنّهم أهل التّشبيه وأهل الجهل بالله لأنّهم وصفوا الله- حسب اعتقاده- بما يوهم التّشبيه ذلك أنّهم جعلوا لله لسانا وشفتين.

[4] ويقصد بهم الإباضيّة، كما يطلقون على أنفسهم "أهل الاستقامة" و"أهل الدّعوة" وهو مظهر من مظاهر الاعتزاز بالمذهب ويوجد لدى كثير من العلماء انظر على سبيل المثال: الجّويني: الإرشاد 99.

الخلق عنه[1]: إنّ كلام الله لموسى لا على ما يعقل من كلام الآدميّـــــين. وكلّمه بإحداثه الكلام لا بلسان وشفتين ولهوات، تعالى عمّا وصفه[1] [به][2]

---

[1] كالمعتزلة القائلين إنّ كلام الله حروف وأصوات دالّة على المراد لكنّهما غير قائمين بذاته بل خلقهما في غيره. فمعنى " متكلّم " خلق الكلام في بعض الأجسام كخلقه ذلك في الشّجرة الّــتي كلّمــت موســى ووافقهم على ذلك جمهور الشّيعة الإماميّة: انظر محمّد علي ناصر أصول الدّين الإسلامي 137، 138. كما أنّ بعض الإباضيّة وافقوا المعتزلة في ذلك فقالوا إنّ الله كلّم أنبياءه بواسطة الملائكة أو غيره كالشّجرة في حقّ موسى (انظر المصعبي: حاشية تبغورين 74) وحجّتهم هي استحالة قيام اللّفظ بالباري واستحالة سماع ما ليس بلفظ وقد أسند الله الكلام إلى نفسه من جهة المجاز العقلي على حدّ قوله " يذبّح أبناءهم " لأنّه سبب آمر. انظر: حواش على شرح الجهالات 55، 56. أمّا امحمّد اطفيّش فقد عزّا هذا القـــول إلى المعتزلة وأقرّه قائلا: " ولا مانع منه " انظر كتابه هميان الزّاد 5 / 261 كما أنّ بعض المعتزلة فسّروا قوله تعالى: " **وكلّم موسى تكليما** "(النّساء: 164) بكونه جرحه بأظفار المحن والبلايا غير أنّ الزّمخشري عدّ حكمه هذا بقوله: " صدّق الزّمخشري وأنصف إنّه لمن بدع التّفاسير " انظر: الزّمخشـــري الكشـــاف 1 / 582، ابن المنير: الإنصاف 1 / 582، 583 أمّا الأشاعرة فقد رفضوا هذين التّفسيرين للآية وأكّدوا أنّ الله أسمع نبـــيّه موسى وغيره من المصطفين من الإنس والجنّ كلامه من غير واسطة وهذا ممّا خصّهم الله به فالكلام عندهم هو على الحقيقة لا على المجاز لأنّ الفعل جاء مؤكّدا وما كان مؤكّدا كان على الحقيقـــة. انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 6 / 18، الرّازي: التّفسير الكبير: 11 / 109، الجّويني: الإرشـــاد 134، الألوسي: روح المعاني: مج 3 / 5 / 18. وقد وافق أبو عمّار (من الإباضيّة) الأشاعرة في هـــذا الرّأي محتجّا بنفس الدّليل اللّغوي الّذي استدلّوا به (انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات: 366) وخالفه في ذلك كلّ من المحشّي وصاحب حواش على شرح الجهالات مبـــيّـــنـــين أنّ هذا القول غير مناسب لمـــا عليه الإباضيّة. (انظر حواش على شرح الجهالات 55، 56). كما أنّ امحمّد اطفيّش ناقش دليل الأشاعرة ومن وافقهم مبيّنا أنّ التّوكيد لا يرفع المجاز بل يؤكّد الكلام على حسب وروده حقيقة أو مجازا. فلو قيل جاء أســـد وأسد ودلّت القرينة على أنّ مقصود به " الرّجل الشّجاع " لجاز القول. واحتجّ بقـــول ابـــن هشام أنّ التّوكيد يبعد إرادة المجاز ولا يرفعها بالكلّيّة. والتّفسير الّذي اختاره للآية هو أنّ الله ألقى في قلب موسى كلاما سمعه من جميع الجهات السّتّ من غير أن يكون هناك ولا شفة ولا لسان وذلـــك الكـــلام عرض خلقه الله لا من شيء ولا في شيء وليس ذلك بمستحيل في قدرة الله تعالى. انظر اطفيّش: هميـــان الزّاد 5 / 260 ــ 262.

أهل الجهل علوّا كبيرا. والّذين نفوا[3] التّشبيه عن الله قالوا في كلامه لموسى أقاويل: قال بعضهم: خلق الله التّقطيع فقام عنه المقطع فسمعه موسى[4]. وقال بعضهم:...[5] الله جسما من أجسام الموتى الّذي لا يوهم منه الكلام ولا ينسب إليه فعل فقام عنه الكلام فسمعه موسى فقيل له كلام الله على هذا المعنى[6]. وقال بعضهم: كلّمه بوحي كما كلّم غيره من الأنبياء بوحي وسمّاه كليمه على الاستخصاص وكلّمه الله /17/ كيف شاء وكيف أراد. وكلامه إيّاه بإحداثه الكلام بغير لسان وشفتين[7].

ومن زعم أنّه كلّمه على ما نعقل من كلام البشر بلسان وشفتين ولهوات فهو جاهل لربّه وجاهل لربوبيّته. ولكنّه كلّمه على معنى: أبان له معنى الكلام [و]هو البيان. وكلّ بيان كلام. فقيل لموسى: كليم الله على الاستخصاص وإن كلّم غيره وإن كانت الأرواح كلّها لله كما قيل للمساجد بيوت الله على الاستخصاص وكانت البيوت لله. وكذلك إبراهيم خليل الله على الاستخصاص. ومعنى خليل الله: حبيب الله. والأنبياء كلّهم أحبّاء الله. وكذلك قيل لموسى ﷺ: كليم الله على الاستخصاص وإن كان غيره من

---

[1] في الأصل " وصفوه ".

[2] أضفنا " به " ليستقيم التّركيب. المراجع.

[3] في الأصل " وذلك من نفى ".

[4] لم نعثر على من قال بذلك.

[5] في الأصل "اضطرّ". وهي لا تتّصل بالمعنى فحذفت. المراجع.

[6] كما هو الحال عند المعتزلة حيث قالوا إنّ الله خلق الكلام في بعض الأجسام كخلقه ذلك في الشّجرة الّتي كلّمت موسى.

[7] لم نعثر على من قال بذلك قبل المؤلّف.

الأنبياء [قد كلّمه الله][1]. وقيل لعيسى عليه السلام: كلمته، لأنّه من كلمة الله كـان. وقيل مسيح لأنّه يسيح في البلدان.

2- **في خلق القرآن**

والقرآن كلام الله وكذلك التّوراة والإنجيل والزّبور. وهذا كلّه كلام الله وفعل من فعله وخلقه كما خلق غيره من الأشياء لا كما زعـم [مـن زعم] أنّ كلامه صفة له في ذاته لم يزل بها كالعلم والقدرة، تعالى الله عمّا يقولون علوّا كبيرا[2]. وقد وصف الله كلامه بصفات الحدث. ودلّ عليه أنّه خلق من خلقه لقوله تعالى: ﴿**ما يأتيهم من ذكر ربّهم محدث إلّا استمعوه وهم يلعبون**﴾ (الأنبياء: 2)، لأنّ المجعول هو المخلوق كما أنّ المخلـوق هو المجعول المحدث. فلو جاز أن يكون مجعولا محدثا لـيس بمخلـوق لجاز أيضا أن يكون مخلوقا ليس بمحدث ولا مجعول. فلمّا بطل أن يكون مخلوقا ليس بمجعول ولا محدث بطل أيضا أن [يكون][3] محدثا مجعـولا ليس بمخلوق. ومعنى الجعل والحدث والخلق واحد. وقـال أيضـا ﴿**إنّـا أنزلناه قرآنا عربيّا**﴾ (يوسف: 2) فوصفه بالنّزول، والمنزّل لا يكون إلّـا مخلوقا، و[بالعربيّ]، والعربيّ لا يكون إلّا مخلوقا والمسموع بـالآذان لا يكون إلّا مخلوقا. وقد وصفه الله بالتّغيير والعدد وأجـرى عليـه الفنـاء

[1] نقص في الأصل.

[2] سمّي القرآن كلام الله لأنّ الله خلقه لا من أحد وابتدأه لا من أحد ولم يسبقه إلى تأليفه وإحداثه أحـد. يقال كلام فلان وشعر فلان فيما استنبطه من نفسه ولم يسبقه أحد من النّاس. انظر تبغورين: أصول الدّين 62، أبو عمّار: شرح الجهالات 367.

[3] سقطت من التحقيق. المُراجع.

والذّهاب في قوله ﴿ولئن [شئنا][1] لنذهبنّ بالّذي أوحينا إليك﴾ (الإسراء 86) وقوله ﴿**قل فأتوا بعشر سور مثله**﴾ (هود 13) فوصفه بالتّغيير والعدد والذّهاب. وذلك كلّه من صفات المحدث المخلوق. وقال الله في كتابه ﴿**ونفصّل الآيات لقوم يعقلون**﴾ (التّوبة 11) وقال أيضا ﴿**منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات**﴾ (آل عمران: 7). فثبت أنّ آياته مخلوقة إذا جرى عليها التّغيير والعدد.

وقد اتّفقت الأمّة كلّها على أنّ التّوراة غير الإنجيل وغير الزّبور وغير الفرقان، وأنّ بعض القرآن غير بعض، وأنّه سور معدودات وآيات وحروف معدودات، وأنّ فيه محكما ومتشابها، وأنّ المحكم فيه غير المتشابه، وأنّ فيه ناسخا ومنسوخا، وأنّ النّاسخ فيه غير المنسوخ، وأنّ فيه عامّا وخاصّا فالعامّ فيه غير الخاصّ، وأنّ فيه ظاهرا وباطنا، وأنّ فيه مقطوعا وموصولا، وأنّ فيه مكّيّا ومدنيّا. وهذا كلّه إثبات تغيير. وفي إثبات تغييره إثبات خلقه لأنّ مغيّره مغيّر غيره. /18/.

3- <u>في منكر خلق القرآن</u>

ومن زعم أنّ القرآن ليس بمحدث ولا مجعول ولا منزّل فهو مشرك. ومن زعم أنّه ليس بمخلوق فهو كافر غير مشرك[2]. ومن قال

---

[1] سقطت من الآية " شئنا "

[2] ظاهرة تكفير المخالف في مثل هذه المسائل العقائديّة موجودة عند مختلف الفرق الإسلاميّة وليست من خصائص الإباضيّة. انظر على سبيل المثال: الأشعري: الإبانة: 95 " من زعم أنّ القرآن مخلوق فقد كفر " (رواية عن الثّوري)، محمّد عبده: تفسير المنار: 9 / 159. فقد أورد روايته عن أحمد بن حنبل مقتضاها تكفير من نفى رؤية الله يوم القيامة. ابن تيمية: الفتاوى الكبرى 5 / 158، 159: فقد نقل أيضا عن أحمد بن حنبل تكفيره لمن قال بخلق القرآن، البزدوي: أصول البزدوي: 1 / 9: " قال أبو يوسف ناظرات

ليس بعربيّ، أو قال: ذو عوج، أو قال: أعجمي، أو قال: لم يكلّم الله موسى، أو قال: كلام الله إليه غير مسموع فهذا كلّه ممّا يكفّر به قائله ويضلّ به. وكذلك كلّ من زعم أنّ كلام الله صفة ضلّ وكفر أيضا. ومن زعم أنّ القرآن صفة لله في فعله فهو متأوّل منافق[1]. ومن حمل ظاهر القرآن على باطنه أو متشابهه على محكمه أو زعم أنّ النّاسخ فيه منسوخ أو المنسوخ منه ناسخ فهذا كلّه ممّا يضلّ به قائله.

4- **في أسماء القرآن**

ويقال القرآن: نور الهدى ورحمة وفضل ونعمة. وكذلك يقال له: كلام الله وقول الله ووحيه وتنزيله وفرقانه وبيانه وعلمه. ويقال كلّم به[2]. وقال: ومعنى قول الله أي خلق القول لا من أحد.

أبا حنيفة في خلق القرآن فاتّفق رأيي ورأيه على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر "، الرّازي: التّفسير الكبير 2 / 25: " ثمّ إنّه لّما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم أقدمت كلّ طائفة على تكفير من عداها من الطّوائف". وذكر محمّد محي الدّين عبد الحميد في مقدّمة كتاب مقالات الإسلاميّين للأشعري (ص 27) أنّه صدر في بغداد سنة (433/ 1042) كتاب سّمي " الاعتقاد القادري " قرئ في الدّواوين وذكر الفقهاء أنّ هذا اعتقاد المسلمين وأنّ من خالفه فقد فسق وكفر.

[1] جاء في شرح الجهالات أنّ الكلام على وجهين: صفة ذات وهو بمعنى نفي الخرس عن الله تعالى، وصفة فعل وهو بمعنى الخلق والإحداث كخلق القرآن الكريم. انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 364، 365. وقد عرض المحشّي هذا الخلاف ثمّ أثبت أنّ الرّاجح عند الإباضيّة هو أنّ الكلام فعل من أفعاله تعالى. انظر المحشّي: حاشية الوضع 41، 42. واعتبر أبو عمّار الّذين لا يعدّون الكلام صفة ذات إنّما يريدون الهروب من قول الّذين يزعمون أنّ القرآن ليس بمخلوق ولا محدث. انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات: 365.

[2] قال أبو عمّار: " وأمّا كلّم فمعناه كلّم غيره كما قال ﴿**وكلّم الله موسى تكليما**﴾ (النّساء: 164) شرح الجهالات 363. وجوّز أبو عمّار استعمال "يتكلّم" بمعنى ليس بأخرس ويجوز على الله في الأزل مكلّم ومتكلّم. واختلف أبو نوح سعيد بن زنغيل وفلحون بن إسحاق النّفوسي في معنى "متكلّم" ذلك أنّ

وكذلك معنى كلامه أي خلق الكلام لا من أحد. ويقال القرآن كلّه مقطّـــع[1] مفهوم مسموع وليس فيه تقطيع[2]. والقراءة فيه هو لا غيره. وكذلك يقـــال له: محكم[3]، والحكاية فيه هو، ومذكور والذّكر فيه هو[4].

وسُئِل: هل يقال الله نطق[5] بالقرآن؟ الجواب في ذلك إنّمـــا يقـــال: أنطق كلّ شيء. ويقال: كلامه ووحيه وخبره. ولا يقال: نطقه ولا صوته. ويقال صوت منّا[6]. فإن سأل عن القرآن هل يرى أم لا؟ قيل له كلامـــك يحتمل وجهين: إن كنت تريد أنّه يدرك بالبصر علـــى رؤيـــة الأجســـام الملوّنة فلا. وإنّ كنت تريد بقولك "يُرى" على معنى أنّه يُعلَم فنعم. ويقال للقرآن: مسموع من التّالين [له]، و[هو] في صدور الّذين أوتوا العلم معلوم ومحفوظ وفي المصاحف مكتوب. وهو في اللّوح المحفوظ مكتوب.

5- القرآن بين العرض والجسميّة

أبا نوح ذهب إلى أنّ معناها "سيتكلّم" فأنكر في الأزل عليه فلحون ذلك أشدّ الإنكار. انظر أبو عمّـــار: شرح الجهالات 363، 364.

[1] في الأصل "مقطوع". المراجع.

[2] فسّر ذلك تلميذه تبغورين فبـــيّن أنّ القرآن هو هذا المقطع المسموع المفهوم. والتّقطيع هـــو تحريـــك اللّسان والشّفتين واللهوات وتأليف الحروف وكلّ ذلك أفعال منّا لأنّ العبد إذا شاء تكلّم وإذا شاء كفّ عن الكلام. انظر تبغورين: أصول الدّين: 63.

[3] السّياق يستوجب "محكي". المراجع.

[4] لقد ردّ الإباضيّة مسألة التّفريق بين الحكاية والمحكي وأثبتوا أنّ قراءة القرآن هي القرآن. انظر السّـــوفي: السّؤالات 80، 81، 118.

[5] في الأصل " أنطق "

[6] وانظر: السّوفي: السّؤالات 80. 81.

فإن سأل عن القرآن أعرض أم جسم؟ الجواب في ذلك أنّ القــرآن عرض من الأعراض[1]. والدّليل على أنّه عرض ليس بجسم أنّــا[2] نجــده بالمشرق والمغرب في حالة واحدة. فلو كان جسما من الأجسام لم يكــن[3] بالمشرق والمغرب في حالة لأن كون الجسم في مكان واحد يمنعــه مــن الكون في غيره من الأماكن كلّها.

[1] وانظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 369، تبغورين: أصول الدّين 62، الوارجلاني: الدّليل والبرهان 1 / 68. وما يفهم من كلام تبغورين أنّ النّكّار ذهبوا إلى أنّ القرآن جسم ذلك أنّه ناقشهم منطلقــا مــن مفهوم القرآن ذاته مجادلا لهم بقوله: " إن قالوا هو الكلام المقطع المسموع المفهوم فقد ثبــت أنّ الكــلام الّذي هو قول العباد ولفظهم ليس بفعلهم لأنّه جسم والجسم لا يفعل جسما. وإن قالوا هو غير الكــلام المسموع المفهوم الّذي هو قول وصوت منّا فليخبرونا ما هو إذن؟. " تبغورين: أصول الدّين 62.

[2] في الأصل " لأنّا ".

[3] في الأصل " لا يكون ".

[الباب الثّامن]
[في] اختلاف النّاس في الإيمان والكفر

1- في الإيمان والكفر

اختلف النّاس في الإيمان والكفر. فقالت المرجئة[1]: الإيمان كله توحيد[2] والكفر كلّه شرك[3]. واختلفوا في ذلك فيما بينهم. قال بعضهم: الإيمان هو الإقرار دون المعرفة[4]. وقال بعضهم: هو المعرفة دون الإقرار[5]. وقال بعضهم: [هو] إقرار ومعرفة[1].

---

[1] الإرجاء هو التّأخير أو إعطاء الرّجاء وبالمعنى الأوّل سميّت جماعة المرجئة لأنّهم كانوا يؤخّرون حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يقضى عليه بحكم في الدّنيا من كونه من أهل الجنّة أو أهل النّار وقيل سموّا بذلك لإرجائهم عليّا إذ لم يعدوه رابعا من الخلفاء انظر الشّهرستاني: الملل والنّحل 1 / 186، الجنّاوني: الوضع: 28.

[2] التّوحيد هو إفراد الله القديم وتنزيهه عن صفات المحدث وضدّه الشّرك. والفرق بينهما أنّ التّوحيد إفراد والشّرك مساواة. أمّا الفرق بين التّوحيد والكفر فهو وجوب الثّواب للتّوحيد ووجوب العقاب على الكفر. الجنّاوني: الوضع 26، الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 4 أبو عمّار: الموجز 1 / 266، شرح الجهالات 35، 137، 138، 238، المحشّي حاشية الوضع: 8.

[3] يقول عامر الشّمّاخي في كتاب الدّيانات 45: وندين بتكفير من زعم أنّ الإيمان كلّه توحيد والكفر كلّه شرك. كذلك حكم على من قال: إنّ طاعة الله كلّها توحيد ومعصيته كلّها شرك وخالفه في ذلك التّلاتي فبيّن أنّ لا كفر لمن قال إنّ طاعة الله كلّها توحيد وإنّما الكفر لمن قال معصية الله كلّها شرك. انظر التّلاتي: حاشية على الدّيانات: 45.

[4] القائل بذلك غيلان الدّمشقي ومحمّد بن كرام السّجستاني.

[5] هذا القول هو أحد قولي الأشعري وهو مذهب الطّوسي من الشّيعة والرّازي والجّويني من الأشاعرة والماتريدي إمام الماتريديّة. ونسب أيضا إلى ابن الرّاوندي والحسين بن الفضل الحنبلي وجهم بن صفوان.

وقالت الصّفريّة: الإيمان كلّه قول وعمل. وكلّ إيمان توحيد والشّرك بشيء[2] من ذلك شرك[3]. واتّفقوا هم والمرجئة في البدء أنّ الإيمان كلّه توحيد واختلفوا بعد ذلك في معانيه وصفاته. فقالت المرجئة: الإيمان الإقرار بالله والمعرفة به. وأمّا غير ذلك ممّا أمر الله به من الفرائض [فـ]ليس بإيمان ولا دين ولا إسلام. وقالت الصّفريّة: الإيمان كلّ ما أمر الله به من طاعته. وكلّ إيمان توحيد /19/، والتّرك لشيء من ذلك كفر وشرك.

وقالت المعتزلة[4]: الإيمان جميع ما أمر الله به من قول وعمل. فمن أتى بالقول وضيّع العمل فهو فاسق ضالّ عدوّ الله ليس بمؤمن[5] ولا كافر[6].

---

[1] قال بذلك أبو حنيفة وعبد الله بن سعيد بن كلاب وأبو الحسن الأشعري في أحد قوليه وبه قال أكثر الإماميّة.

[2] في الأصل "لشيء". المراجع.

[3] ناقش الإباضيّة الصّفريّة والأزارقة كثيرا في هذه المسألة.

[4] اتّفقت المعتزلة على أنّ الإيمان إذا عدّي بالباء أفاد التّصديق كقولنا " فلان آمن بالله " أي صدّق به. وفيما سوى ذلك فهو منقول من مدلوله اللّغوي إلى معنى آخر غير أنّهم اختلفوا في ذلك المعنى على ثلاثة أقوال: هو فعل الطّاعات كلّها وهو قول واصل وأبي الهذيل وعبد الجبّار. وهو فعل الواجبات فقط وهو قول أبي علي وأبي هاشم. وهو اجتناب كلّ ما جاء فيه الوعيد وهو قول النّظام. والملاحظ أنّ لا فرق بين القولين الأخيرين لأنّ من ضيّع واجبا أو ارتكب محرّما لا يستحق اسم الإيمان عند جميع المعتزلة انظر: الرّازي: التّفسير الكبير 2، 64.

[5] في الأصل ليس " بمنافق " لكن في الهامش " بمؤمن " وفوقها: " نخـ " أي في نسخة ليس " بمؤمن " وهو الصّحيح.

[6] من ضيّع فريضة أو ارتكب كبيرة عمدا لا يسمّى مؤمنا ولا كافرا عند المعتزلة بل هو في منزلة بين المنزلتين. وقد ناقشهم الإباضيّة في ذلك انظر على سبيل المثال: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 1، 2،

وقالت الحشويّة[1]: الإيمان كلّه جميع ما أمر الله به من قول وعمل. فمن آمن بالقول وضيّع العمل فهو مسلم مذنب إن شاء الله غفر لــه وإن شاء عذّبه[2].

---

46. والحقيقة أنّ الاختلاف بين الإباضيّة والمعتزلة في هذه المسألة لفظي لأنّهم جميعا يقولــون بــإجراء أحكام الموحّدين على مرتكب الكبيرة في الدّنيا وبخلوده في النّار في الآخرة. والإباضيّة وإن أنكروا المنزلــة بين الإيمان والكفر (أو التّوحيد والشّرك) فإنّ المعتزلة منهم سمّوا النّفاق منزلة بين الشّرك والإيمان إذ المنافق نفاق خيانة (وهو المضيّع للأعمال) ليس بمشرك وليس بمؤمن بل هو كافر كفر نعمة. ومعنى ذلك أنّه بين منزلتي الإيمان والشّرك. انظر الجنّاوني: الوضع 24، 25، الشّمّاخي: الدّيانات 44، 45، التّلاتي: نخبــة المتين 155 وشرح الدّيانات 67، 69، المصعبي: حاشية على الدّيانات 38، 42، حاشية تبغورين 26، السّوفي: السّؤالات 203، 204، المحشّي: حاشية الوضع 82، 83.

[1] يقصد بالحشويّة الأشاعرة: من الحواشي الزّيادة الّتي لا تنفع. وقد صرح المحشّــي بتســميته الأشــعريّة بالحشويّة انظر كتابه حاشية الوضع: 55 ولفظ "الحشويّة" ليس من إطلاق الإباضيّة فحسب وإنّما هــو مصطلح معروف عند مختلف الفرق الإسلاميّة إذ كلّ فرقة تطلق ذلك على من خالفها انظر على ســبيل المثال: الجّويني: الإرشاد: 128 فقد سمّى أهل الظّاهر بالحشويّة. كما سمّى بعضا من الحنابلــة بالحشــويّة (انظر: الجّويني: البرهان في أصول الفقه، تح د عبد العظــيم الــدّيب، 1399، ج 1 ص 117، 118) وانظر تعليق 1 ص 117 للمحقّق.

[2] ذكر البغدادي أنّ كثيرا من أصحاب الحديث عرّفوا الإيمان بأنّه جميع الطّاعات فرضها ونفلها غير أنّهم جعلوا الإيمان أقساما ثلاثة: قسم يخرج صاحبه من الكفر والخلود في النّار ويشمل معرفة الله ورسله ومــا إلى ذلك. قسم يوجب العدالة وزوال اسم الفسق ويشمل أداء الفرائض واجتناب الكبائر. قسم يوجــب كون صاحبه من السّابقين ويشمل أداء الفرائض والنّوافل وترك الذّنوب كلّها. انظر البغــدادي: أصــول الدّين 249 ومن الّذين قالوا إنّ الإيمان اعتقاد وقول وعمل: البخاري، الجامع الصّحيح: كتاب الإيمــان باب قول النّبيّ ﷺ بني الإسلام على خمس. ابن حزم الظّاهري، الفصل 3 / 191. ابن تيمية، الإيمان 77، 78. جعفر الصّادق انظر: محمّد علي ناصر: أصول الدّين الإسلامي: 6.

وقالت الإباضيّة كلّهــا بأصــنافها: الإيمــان كــلّ مــا أمــر الله به من قول وعمل. فمن أتى بالقول وضيّع العمل فهو كافر منافق لــيس بمسلم ولا مشرك[1] وهو العدل والصّواب.

2- في الإيمان والدّين والإسلام

والإيمان والدّين[2] والإسلام معناهم واحد. وكان الإيمان إيمانا لعلّــة وجوب الثّواب عليه[3]. وكانت الطّاعة طاعة لعلّة الأمر بها. وكان [الدّين][4]

---

[1] انظر على سبيل المثال: أبو خزر: رسالة أبي خزر: 59 ــ 61، الجيطالي: قواعد الإســلام 1 / 100. الجنّاوني: عقيدة التّوحيد 8. السّوفي: السّؤالات 183. الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 566. السّــالمي: المشارق 330. التّلاتي: شرح الدّيانات: 69.

[2] للدّين عدّة معان في اللّغة منها: الطّاعة، العادة، الجزاء، الحساب، الحكم، الذّلّ. انظر الجنّاوني: الوضــع 16 / 17 فقد مثّل لكلّ معنى من هذه المعاني بآيات وأحاديث وأشعار وانظر السّوفي: السّؤالات 176. أمّا مفهومه الشّرعي عند الإباضيّة فهو الوفاء بجميع فرائض الله والكفّ عن جميع محارم الله (انظر السّوفي: السّؤالات 205) وله أركان وقواعد. فأركانه الاستسلام والرّضا والتّوكّل والتّفويض وقواعــده العلــم والعمل والنّيّة والورع. انظر تفصيل ذلك: الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 112، أبــو عمّــار: شــرح الجهالات 234، الجناوني: عقيدة نفوسة 5، الفرسطّائي: يبيّن أفعال العباد، 2 / 29 ــ 33، السّــوفي: السّؤالات 197، 198، المحشّي: حاشية الوضع 90 ــ 92. وقد يطلق على " أركان الإسلام " وعلى قواعد الدّين " قواعد الإسلام ". انظر عقيدة ابن جميع: 4، التّلاتي: شرح العقيــدة المباركــة 21 وقــد خالفهما السّوفي فيما يتعلّق بقواعد الإسلام فذهب إلى أنّها خمسة كما هو المشهور وهي التّوحيد والصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ. انظر السّوفي: السّؤالات 197.

[3] انظر كذلك: أبا خزر: رسالة أبي خزر 75، السّوفي: السّؤالات 250، 251، 178، عمروس بــن فتح: الدّينونة الصّافية: 8 وقد نفى عمروس كون الإيمان إيمانا للأمر به بدليل أنّ النّافلة ليس أمرا وهي من الإيمان. وانظر: أبو عمّار: شرح الجهالات: 172.

[4] سقطت كلمة [الدّين].

دينا لأنّه يجازى عليه. وكان [الإسلام][1] إسلاما لأنّه خضوع لله واستسلام لأمره. وكان عبادة لعلّة التّقرّب به. وكان فريضة لعلّة الإلزام[2].

فإن قال: ما الفرق بين الإيمان وإيمان؟ الجواب في ذلك: أنّ الإيمان هو الوفاء لله بجميع الدّين وكذلك عبادة لعلّة الإسلام. والدّين هو الوفاء بجميع ما أمر الله به. وأمّا "إيمان" [فهو][3] خصلة من خصال الدّين. ويقال لكلّ خصلة من طاعة الله إيمان وإسلام ودين ولا يقال لها الإيمان ولا الإسلام ولا الدّين لأنّ ذلك اسم للوفاء بجميع الدّين. والإيمان والدّين والإسلام أسماء دين الله. وكذلك البرّ والتّقوى والصّلاح والإحسان والهدى هي[4] أسماء دين الله.

3- في أسماء أهل دين الله

و أسماء أهل دين الله مسلم ومؤمن وبارّ وصالح ومتّق ومحسن ومهتد وأشباه ذلك من أسماء أهل الدّين والصّلاح.

ويقال للمسلمين: خرجوا من الكفر والضّلال والفسق، وخرجوا من دين الشّيطان ومن طاعة الشّيطان ومن عبادة للشّيطان وملّة الشّيطان فدخلوا في طاعة الله وفي ملّة الله وفي عبادة الله وفي دين الله وشريعته. وهم أهل دين الله وطاعته وملّته. ودخلوا في جميع أسماء أهل دين الله من

---

[1] سقطت كلمة [الإسلام].

[2] يشير السّوفي إلى مثل هذه المعاني عند مقارنته بين التّوحيد والإسلام والإيمان والطّاعة فيقول: "وكان التّوحيد إسلاما بمعنى مشترك وهو الخضوع. وكان التّوحيد إيمانا بمعنى غيره وهو مقارنة الثّواب. وكان التّوحيد طاعة بمعنى غيره وهو الأمر. وكان التّوحيد فرضا بمعنى غيره وهو الإلزام". السّؤالات: 251.

[3] أضفنا [فهو] ليستقيم التّركيب.

[4] في الأصل "هو". المراجع.

مسلم وبارّ ومؤمن وصالح. وخرجوا من جميع أسماء أهل دين الشّيطان من فاسق وضالّ وكافر.

4- في أسماء أهل دين الشّيطان وأحكامهم

وأسماء دين الشّيطان الكفر والفسق والضّلال. وأسماء أهل دين الشّيطان كافر وضالّ وفاسق وأشباه ذلك[1]. واختلفوا في مشرك ومنافق. والّذي في حفظنا عن الشّيخ ﵁ في مشرك ومنافق أنّهما من أسماء أهل دين الشّيطان لأنّ أسماء أهل دين الشّيطان كلّ اسم تقع عليه المذمّة من الله. ومشرك ومنافق اسمان مذمومان قد ذمّهما في كتابه كما ذمّ فاسقا وكافرا وضالّا. والله أعلم وأحكم.

والشّرك والنّفاق خصلتان من خصال دين الشّيطان ومن خصال الكفر والفسق والضّلال. ويقال للمشركين: خرجوا من جميع أسماء الله وجميع طاعة الله ودين الله وملّة الله وعبادته ودخلوا في أسماء دين الشّيطان وفي طاعة الشّيطان وفي دين الشّيطان وفي عبادة الشّيطان /20/ وملّته. ولا يقال: لهم دخلوا في جميع أسماء دين الشّيطان ولا في جميع أسماء أهل دين الشّيطان ولا في جميع طاعة الشّيطان ولا في جميع دين الشّيطان لأنّ "منافقا" من أسماء أهل دين الشّيطان. فلو زعموا أنّهم دخلوا في جميع أهل دين الشّيطان لأدخلناهم في "منافق" لأنّ "منافقا" من أسماء أهل دين الشّيطان. وكذلك لو زعمنا أنّهم دخلوا في جميع طاعة الشّيطان لأدخلناهم في النّفاق لأنّهم من طاعة الشّيطان ومن دين الشّيطان. ومن

---

[1] عن التّعريفات الشّرعيّة لكلّ من الفسق والضّلال والفجور انظر السّوفي، كتاب السّؤالات، 178-179.

قِبَلِ ذلك أبينا قَبْلَ ذلك القول[1] أنّهم دخلوا في جميع أسماء أهل دين الشّيطان وفي جميع طاعة الشّيطان ودين الشّيطان[2].

وأمّا المنافقون فإنّهم خرجوا من جميع أسماء أهل دين الله وخرجوا من طاعة الله ومن دين الله ومن عبادة الله ومن ملّة الله بتركهم بعض ذلك. ولا يقال لهم خرجوا من جميع طاعة الله وذمّته وعبادته وملّته لأنّ معهم بعض ذلك كلّه لأنّا لو زعمنا أنّهم خرجوا من جميع [ذلك] لأخرجناهم من التّوحيد لأنّه من طاعة الله ودينه وعبادته. لكنّهم خرجوا من طاعته وملّته ودينه وعبادته بتركهم بعض ذلك ومعهم من طاعة الله وعبادته ودينه ما لا يستحقّون اسم طائعين ولا عابدين ولا يستحقّون بما منعهم من الملّة أسماء أهلها وثوابهم[3]. وهم مع أهل الملّة في أحكام[4]: عليهم أحكام الملّة في[5] المناكحة والموارثة وأكل الذّبائح والصّلاة معهم والحجّ معهم وإجراء[6] الحقوق بيننا وبينهم. ولا ينقص ما كان يجب لهم، فَقُلْ: إلّا ما أنقصه[7] الكتاب من تحريم ولايتهم وتسميتهم بالإيمان الّذي نفاه الله عنهم وحرّم ذلك علينا. ويقال للمنافقين: دخلوا في طاعة الشّيطان وفي

---

[1] في الأصل "من القول". المراجع.

[2] نقل السّوفي نفس العبارات فيما يقال للمشركين وما لا يقال لهم انظر كتابه السّؤالات 273، 274.

[3] نقل السّوفي أيضا نفس العبارات تقريبا في هذه المسألة وجوّز أن يقال للمنافقين شياطين ومنع أن يطلق عليهم أباليس معتبرا أنّ هذا الاسم خاصّ بالمشركين انظر السّؤالات 244، 247.

[4] في الأصل "من الأحكام". المراجع.

[5] في الأصل "من". المراجع.

[6] في الأصل و" أجرى ".

[7] اشتبه الأمر على المحقّق وأشار في الهامش إلى أنّ الأصل " أنقضه ". فاختار "نقضه". ولكنّ النّقطة زائدة والمصنّف على صواب لذلك أصلحناه. المراجع.

دين الشّيطان. ولا يقال دخلوا عبادة الشّيطان وفي ملّة الشّيطان. ولا يقال دخلوا في جميع أسماء أهل دين الشّيطان لأنّ "مشركا" من أسماء أهل دين الشّيطان. ولا يقال دخلوا في جميع دين الشّيطان ولا في جميع طاعة الشّيطان لأنّ الشّرك من طاعة الشّيطان ودينه وعبادته.

وكلّ خصلة من طاعة الله يقال لها طاعة وإيمان وإسلام ودين وبرّ وتقوى وإحسان وعبادة. والنّوافل أيضا من دين الله وعبادته وطاعته.

5- في الملّة والدّين

وسألت عن الملّة ما معناها وما العلّة الّتي كانت بها ملّة؟ [فـ]اعلم أنّ الملّة هي الدّين المجتمع عليه من[1] حلال يستحلّون ومن حرام يحرّمون ومن نُسُكٍ يقضونها. فهذا جواب الشّيخ ﷺ الله عنه في معنى للملّة[2].

ويقال: كلّ ملّة دين. ولا يقال: كلّ دين ملّة. ويقال: كلّ إيمان دين. ولا يقال: دين إيمان. ويقال: كلّ شريعة دين. ولا يقال: كلّ دين شريعة. ولا يقال: كلّ شريعة ملّة. ويقال: كلّ ملّة شريعة. ويقال: كلّ إيمان شريعة. ولا يقال: كلّ شريعة إيمان. ويقال: كلّ عبادة طاعة. ولا يقال: كلّ طاعة عبادة[3].

---

[1] في الأصل "في". المراجع.

[2] نقل السّوفي عن أبي الرّبيع عن أبي عبد الله محمّد بن بكر نفس التّعريف ثمّ اشتغل ببيان الاشتقاق اللّغوي للملّة. انظر كتابه السّؤالات 177. وعرض كلّ من الجنّاوني والتّلاتي (داود) تعريفا مشابها لما أورده المؤلّف فقالا: "هي كلّ شريعة وطريقة شرعها قوم لأنفسهم واتّخذوها دينا " الجنّاوني: الوضع 16، داود التّلاتي شرح العقيدة المباركة: 35

[3] نقل السّوفي كلّ هذه المعاني (وغالبا بألفاظها) مع إضافة بعض من المسائل الجزئيّة كقوله "كلّ إيمان إسلام وكلّ إسلام إيمان" وقوله "كلّ عبادة تقرّب وكلّ تقرّب عبادة" وقوله "يقال كلّ تقرّب طاعة ولا

6- في ترادف الإيمان والدّين والإسلام

فإن قال /21/: ما الدّليل على أنّ معنى الإسلام والدّين والإيمان واحد؟ الجواب في ذلك: أنّ الدّليل على أنّ معناهم واحد قول الله ﷻ: ﴿**إنّ الدّين عند الله الإسلام**﴾ (آل عمران 19). فثبت أنّ الدّين هو الإسلام والإسلام هو الدّين. وقال أيضا: ﴿**ومن يتّبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه**﴾ (آل عمران 85) فصحّ أنّ معنى الدّين الإسلام واحد. وقال في موضع آخر: ﴿**فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين**﴾ (الذّاريات 35). فالّذي وُجِد هو الّذي أُخْرِج. فصحّ أنّ المؤمن هو المسلم. فلمّا صحّ أنّ المؤمن هو المسلم صحّ أنّ الإيمان هو الإسلام. فثبت بذلك أنّ الإيمان والإسلام والدّين معناهم واحد.

7- في الكفر وعلّته

وعين الكفر وأصله وعلّته الاستفساد إلى وليّ النّعمة. والكفر والفسق والضّلال أسماء دين الشّيطان. وكلّ خصلة من خصال الكفر يقال لها كفر وفسق وضلال وجور وظلم ويقال لفاعلها كافر وفاسق وظالم وجائر وضالّ وعاص.

والكفر يستحقّ بخصلة والإيمان لا يستحقّ إلّا بجميعه لأنّه خلافه وضدّه. فكلّ ما استجيز في الشّيء استجيز[1] في ضدّه خلاف ذلك.

يقال كلّ طاعة تقرّب ولا يقال كلّ تقرّب ملّة ولا كلّ ملّة تقرّب". انظر السّوفي: السّؤالات 176. المحشّي: حاشية الوضع 59 وقد بيّن الأخير أنّ الملّة أخصّ من الدّين والدّين أعمّ من الملّة والعام يخبر عن الخاصّ والخاصّ لا يخبر به عن العامّ ولذلك جاز أن يقال كلّ ملّة دين و لم يجز أن يقال كلّ دين ملّة.

[1] في الأصل "استجاز". المراجع.

8- في الصّغائر وأسمائها

والصّغائر يقال لها عصيان ومنكر وخطأ ولا يقال لها كفر[1] ولا ضلال[2] ولا يقال لفاعلها عاصيا وإن عصى في ركوبه ما نهاه الله عنه. وبمنّ الله وفضله أن جعل الطّاعة كلّها إيمانا[3] ولم يجعل معصيته كلّها كفرا وجعل ترك شيء من معصيته إيمانا[4] ولم يجعل ترك كلّ طاعة كفرا[5].

---

[1] في الأصل " كفرا ".

[2] في الأصل " ضلالا ".

[3] سبق أن أشار إلى أنّ كلّ خصلة من طاعة الله إيمان. فقد جاء في الحديث {الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها كلمة لا إله إلّا الله وأدناها إماطة الأذى من الطّريق والحياء شعبة من الإيمان} (خ إيمان 3 ـ م إيمان 57، 58 ـ د ستّة 14 ـ ت إيمان 6 ـ ن إيمان 16 ـ جه مقدّمة 9 ـ حم 2 / 379، 414، 445.

[4] سبق أن بيّنّا أنّ الإيمان كان إيمانا لعلّة وجوب الثّواب عليه. وبما أنّ ترك شيء من المعصية يترتّب عليه الثّواب عبّر عن ذلك بقوله "وجعل ترك شيء من معصيته إيمانا ".

[5] أي لم يجعل ترك كلّ طاعة من طاعته كفرا لأنّ تارك النّوافل (وهي من الطّاعة) لا يعدّ كافرا بالإجماع.

[الباب التّاسع]
[في] الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

1- في فرضهما

اعلم أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر[1] فريضتان واجبتـــان على العباد على قدر طاقتهم وقوّتهم. فمن ضيّعهما إذا وجبتا عليه عصى ربّه وأثم في تضييعه إيّاهما. ووقت وجوبهما وفرضهما مشاهدة عصيان الله. فإذا شاهدت معصية من أحد فلا يسعك إلّا أن تنهاه عنهـــا وتـــأمره بتركها والكفّ عنها. ومن ضيّعهما بعد وجوبهما ووقوع الفرض بهما فقد عصى الله في تضييـــيعه إيّاهما. وقيل من ضيّع النّهي فيما يضلّ به فاعله فهو ضالّ وإن ضيّعه فيما لا يضلّ به فاعله فهو مثله. وقد قيل في هـــذا أيضا قول غير ما ذكرنا[2].

[1] المعروف اسم جامع لكلّ ما عرف من طاعة الله والتّقرّب إليه والإحسان إلى النّاس وكلّ ما ندب إليـــه الشّرع: انظر " ابن منظور: لسان العرب مادّة " عرف " والمنكر هو خلاف المعروف، وهو المعصية على الإطلاق. انظر عمرو التّلاتي: نخبة المتين: 156.

[2] ذكر تبغورين بن عيسى (وهو أحد تلاميذ المؤلّف) أنّ تضيـــيع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر كبيرة من الكبائر مستدلاّ بآيات وأحاديث كقوله تعالى: ﴿**إنّ الّذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بـــيّـــنّاه للنّاس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاّعنون** ﴾ (البقرة 159). وعرض أبو بكر الكندي جملة من الأدلّة على ذلك انظر كتابه المصنّف: 12 / 15. هذا بعد المؤلّف أمّا قبله فلم نعثر على من قال بذلك.

وقد قيل: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر جند من جنود الله فمن نصرهما نصره الله ومن خذلهما خذله الله[1]. وقال الله ﷻ: ﴿**لعن الّذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدّون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون**﴾ (المائدة 78- 79) وقال أيضا: ﴿**خذ العفو [وأمر بالعرف]**[2] **وأعرض عن الجاهلين**﴾ (الأعراف 199).

2- في مراتبهما

والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فرضهما ووجوبهما على ثلاثة معان: فمن استطاع نزع المنكر وإماتته[3] فعليه أن ينزعه ويميته. ولا يكون مؤدّيا لفرض الله فيه حتّى يميته وينزعه إمّا بكلامه أو بسوطه أو بسيفه.

ووجوب الأمر والنّهي /22/ عليه قائم ما دام المنكر قائما حتّى يغيّره. فإن لم يستطع نزعه وإماتته[4] وتغييره فعليه النّهي بلسانه. فإن نهى عنه وغيّره بلسانه ولم يستطع غير ذلك أدّى ما كلّفه الله. ولم يوجب الله عليه إلّا ما استطاعه. فإن لم يستطع النّهي بلسانه والتّغيير على أهل المنكر همّ وخاف على نفسه القتل والضّرب فليغيّر بقلبه. وليس عليه غير ذلك والله وليّ الحكم فيهم. وهو أشدّ بأسا وأشدّ تنكيلا.

---

[1] لم ينسب المؤلّف هذا القول إلى الرّسول ﷺ وإن كان تبغورين قد عدّه حديثا لكنّنا لم نجده في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث. انظر تبغورين: أصول الدّين: 38.

[2] سقط من الآية.

[3] في الأصل "إمادته". المراجع.

[4] في الأصل "إمادته". المراجع.

3- في حكم الآمر بنقيضهما

ومن أمر بالمنكر عصى الله وأثم في دينه. وإن كان الّذي أمر به من العصيان ممّا يضلّ به فاعله فهو ضالّ. وإن كان الّذي أمر به من العصيان ممّا لا يضلّ به فاعله فقد عصى ربّه. وإن استحلّ شيئا من المنكر وأصرّ عليه فهو أشدّ لكفره. ومن أمر بالشّرك فهو مشرك. وإن استحلّ الشّرك فهو مشرك. وإن أصرّ عليه أيضا فهو مشرك. وإن أمر بالكبائر الّتي هي دون الشّرك فهو منافق. وكذلك الإصرار عليها نفاق. وأمّا استحلالها[1] فعلى وجهين: يكون شركا ويكون نفاقا. فمن استحلّ ما حرّم الله نصّا فهو مشرك. وإن كان استحلاله لما يحتمل التّأويل فهو منافق غير مشرك.

والأمر بالتّوحيد توحيد. والأمر بالفرائض طاعة غير توحيد. وكذلك الأمر بالنّوافل طاعة غير توحيد.

وكلّ من ضيّق موسّعا أو وسّع مضيّقا فقد ضلّ وهلك. ومن جعل صغيرا من الذّنوب كبيرا أو كبيرا منها صغيرا ضلّ وهلك أيضا في قول المسلمين[2]. ومن نفى الكفر والفسق والضّلال عن فاعله ضلّ أيضا. ومن أثبته لغير فاعله ضلّ أيضا. ومن نفى الشّرك عن واقع [منه] ضلّ أيضا. ومن أثبته لغير فاعله ضلّ أيضا. ومن جعل معصية الله كلّها كفرا أو شركا ضلّ وهو[3] ممّا ينافق به قائله. وكذلك من جعل طاعة الله كلّها

[1] في الأصل "الاستحلال لها". المراجع.

[2] أي عند علماء الإباضيّة.

[3] في الأصل "فهو". المراجع.

توحيدا وزعم أنّ الشّرك لشيء منها شرك ضلّ أيضا مثل الأوّل. وضلاله كفر غير شرك. ومن جعل شيئا من طاعة الله معصية له أو جعل شيئا من معصية الله طاعة له ضلّ أيضا. ومن زعم أنّ الله ألزم شيئا لم يلزمه أو لم يلزم شيئا ألزمه ضلّ أيضا. وكذلك من زعم أنّ الله لم يأمر بالنّوافل أو قال حرّمها أو نهى عنها أو لم يحلّها أو لم يوجب عليها ثوابا أو زعم أنّها ليست من الإيمان فهذا كلّه ممّا يضلّ به قائله.

قال الشّيخ رحمه الله: الأمرُ بالنّوافل والنّهيُ عن الصّغائر من الذّنوب[1] مستخرجٌ[2] من النّصّ. ومن دفع النّهي عن المستخرجات كلّها منافق. وكذلك الأمر بالمستخرجات كلّها من دفعها منافق. ومن دفع المنصوصات كلّها أشرك لأنّه كذّب الله في خبره وساواه بالكاذبين.

4- في الطّاعات

والتّقرّب إلى الله بجميع طاعته توحيد. والتّقرّب إلى غير الله كلّه شرك. والتّقرّب إلى الله بمعصيته على وجهين: يكون شركا ويكون نفاقا. ومن تقرّب إلى الله بما /23/ يصيب به التّأويل إذا استحلّه فهو كافر متأوّل منافق. ومن تقرّب إلى الله بما يشرك به من استحلّه فهو مشرك مثله. وهذا الّذي بلغنا في هذه المسألة. والله أعلم وأحكم بالصّواب[3].

---

[1] المقصود بالأمر هنا النّدب والتّحضيض وقد سبق بيان أنّ الأمر في نظر المؤلّف على وجهين: أمر وجوب وأمر ندب وتحضيض. وكذلك النّهي نهيان: نهي تحريم ونهي كراهة.

[2] أي مستنبط وليس نصّا صريحا.

[3] انظر كذلك: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 8 فقد أورد نفس الأفكار وبيّن معنى التّقرّب إلى الله وهو أن يقصد ثواب الله بطاعته ولا يكون هذا التّقرّب إلّا بفعل القلب.

وطاعة الله كلّها عبادة له لعلّة التّقرّب بها إليه. وطاعة الشّيطان منها عبادة له ومنها ما ليس بعبادة له. فمن زعم أنّ طاعة الشّيطان كلّها عبادة له ضلّ أيضا وكفر في قول المسلمين.

[الباب العاشر]
[في] المعرفة والجهل

1- المعرفة والجهل بين الاضطرار والاكتساب

اختلف النّاس في المعرفة والجهل. فقال من خالف العدل: إنّ المعرفة والجهل طُبِعَ العباد عليها وليستا بفعل العباد[1]. وزعموا أنّ الله طبع العباد على معرفته وجهله. وزعم بعضهم أنّ العباد كلّهم طبعوا على معرفة الله. ولا يكون بالغ صحيح العقل مأمورا منهيّا إلّا وهو عارف بالله لأنّه ليس من الحكمة أن يأمر الله العباد بما جهلوه ولم يعرّفهم إيّاه. تعالى الله عمّا وصفوه به من ذلك علوّا كبيرا[2].

والّذي نقول به: أنّ العلم والجهل على وجهين: يكون العلم باكتساب ويكون باضطرار. وكذلك الجهل يكون باكتساب ويكون باضطرار. فكلّ ما كان علمه اكتسابا فالجهل به اكتساب[3]. وكلّ[4] ما كان علمه اضطرارا فالجهل به اضطرار. وكذلك كلّ ما كان الجهل به اضطرارا فالعلم به اضطرار. وكلّ ما كان الجهل به اكتسابا فالعلم به اكتساب. والعباد يقصدون إلى العلم فيكون عندهم قصدا ومقصودا وسببا ومسبّبا. وأمّا

---

[1] من خالف العدل من غير الإباضيّة كالجاحظ الّذي ذهب إلى أنّ المعارف كلّها ضروريّة. وقد ناقشه كلّ من الجبّائي وعبد الجبّار في هذه القضيّة.

[2] وصاحب هذا القول هو الجاحظ أيضا وبمثله قال ثمامة بن أشرس النّميري. انظر الشّهرستاني: الملل والنّحل 1 / 91.

[3] في الأصل " اكتسابا ".

[4] في الأصل " فكلّ ".

الجهل فلا يقصدون إليه وإنّما يكون عن أسباب منهم. فيكون فعلهم مسبّبا عن الدّواعي الّتي يقصدون إليها.

2- في أقسام المعرفة

فإنّ قال: كم وجها تُنَال به المعرفة؟ الجواب في ذلك: أنّ الحــوّاس الخمسة هي السّبب الّذي[1] تنال به المعرفة فيما روي عن الشّيخ أبي نوح [2] ، إمّا ما أدركته الحواسّ وإمّا ما دلّ عليه ما أدركته الحواس. فَعِلْمُ ما أدركته الحواسّ كلّه اضطرار. وعلم ما دلّ عليه ما أدركته الحواسّ كلّه[3] اكتساب. ولا يُنَال شيء[4] من العلم إلّا بهذه المعاني الّتي ذكرناها.

3- في أقسام الطّاعة

والعلم بدين الله كلّه طاعة[5]. وتلك الطّاعة علــى وجهــين: تكــون فريضة ونافلة. فالفريضة منها على وجهين: توحيد وغير توحيد. فكلّ ما يلزم فعله يلزم علمه أيضا حتّى حين ما يلزم فعله[6]. وليس كلّ مــا يلــزم

---

[1] في الأصل " الّتي ".

[2] هو أبو نوح بن زنغيل.

[3] في الأصل " كلّها ".

[4] في الأصل " شيئا ".

[5] في الأصل " والعلم كلّه بدين الله طاعة ".

[6] ينسب إلى النّكّار القول بواجب العمل بالفرائض دون العلم بها. وقد روى كتّاب السّير الإباضيّة أنّ أبا الرّبيع سليمان بن يخلف وزميله أبا يعقوب يزيد بن يخلف الزّواغي حضرا مجلس علم لأبي يعقوب يزيد أفتى فيه بمقالة النّكّار. ولمّا سأل يزيد أبا الرّبيع عمّا حفظه من شيخه أبي عبد الله محمّد بن بكر أجاب بأنّ العلم بالفرائض واجب إذا لزم العمل بها. وجواب أبي الرّبيع هو قول جميع الإباضـيّة الوهبيّـة.انظـر: الوسياني: السّير 174. المارغني: رسالة الفرق: 55. الشّمّاخي: السّير 534. السّوفي: السّؤالات: 65، 129. الدّرجيني: طبقات الدّرجيني 1 / 428.

علمه يلزم فعله لأنّه يلزم علم الشّرك ولا يلزم فعله. وكلّ ما كان علمه توحيدا فالجهل به شرك[1]. وكلّ ما يشرك بتركه فالعلم به توحيد. وكذلك كلّ ما يشرك بإنكاره فالإقرار به توحيد. وكلّ ما لا يشرك بإنكاره إذا أنكره فالإقرار به ليس بتوحيد.

4- في وجوب العلم وأقسامه

وطلب العلم فريضة في كلّ ما لا يسع جهله وفيما لا يسع تركه. وأمّا غير ذلك ممّا يسع جهله ولم يلزم العباد /24/ فعله فذلك واسع لهم إذا قام به البعض من النّاس[2]. وقد روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: {طلب العلم فريضة على كلّ مسلم}[3] وقيل عنه أيضا: {اطلبوا العلم ولو بالصّين}[4].

---

[1] وهذا راجع إلى تضييقه فيما لا يسع جهله وحكمه على الجاهل بشيء من ذلك بالشّرك.

[2] كلّ ما وسع جهله ولا يسع تركه هو فرض عين. وسائر أمور الدّين فرض كفاية. انظر المصعبي: حاشية تبغورين: 63. داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: 19. ويروي الإباضيّة قولا لجابر بن زيد يعرف بمسألة جابر بن زيد وهو: لا يحلّ لعالم أن يقول لجاهل اعلم مثل علمي وإلّا قطعت عذرك ولا يحلّ لجاهل أن يقول للعالم اجهل مثل جهلي وإلّا قطعت عذرك. فإن قال العالم للجاهل اعلم مثل علمي وإلّا قطعت عذرك قطع الله عذر العالم. وإن قال الجاهل للعالم اجهل مثل جهلي وإلّا قطعت عذرك قطع الله عذر الجاهل. انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2، 3 / 251، 252.

[3] أخرجه ابن ماجه مقدّمة 17 ونصّه: حدّثنا هشام بن عمّار ثنا حفص بن سليمان ثنا كثير بن شنطير عن محمّد بن سيرين عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: {طلب العلم فريضة على كلّ مسلم وواضع العلم عند غير أهله كمقلّدِ الخنازيرِ الجوهرةَ واللّؤلؤةَ والذّهبَ}. رقم 224.

[4] أخرجه الرّبيع بن حبيب في مسنده باب 4 في العلم وطلبه وفضله حدّثني أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن أنس بن مالك عن النّبيّ ﷺ قال: {اطلبوا العلم ولو بالصّين} حديث رقم 18 ولم يثبت هذا الحديث عند غير الإباضيّة إلّا من طريق ضعيف رواه ابن عبد البرّ في جامع العلم والدّيلمي والبيهقي في الشّعب والخطيب في الرّحلة وغيرها وعدّه ابن الجوزي وابن حبّان من الموضوعات. انظر السّالمي: شرح الجامع الصّحيح 1 / 42.

وقال الله ﷻ: ﴿**فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ (الأنبياء: 7) وقال: ﴿**هل يستوي الّذين يعلمون والّذين لا يعلمون**﴾ (الزّمر: 9).

فإن قال: ما عين العلم؟ الجواب في ذلك: أن عين العلم الدّرك[1] والإحاطة والاستبانة. فكلّ مدرك محيط مستبين لا يخفى عليه شيء فيما علم.

فإن قال: ما حدّ معرفتك في الله؟ فقل: الإفراد لله بحسن التّوحيد.

فإن قال قائل: ما أوّل العلم؟ وما سبيل المعرفة؟ الجواب في ذلك: أنّ أوّل العلم التّوحيد وسبيل المعرفة التّعليم.

وعين الدّرك والإحاطة والاستبانة أن تحيط بالشّيء خبرا. وعين الجهل ألّا تحيط بالشّيء خبرا. وضدّ العلم الجهل. وضدّ الجهل العلم. وهما فعل القلب ولا ينسبان إلى غيره من الحواسّ.

وقد قيل في الأطفال: إنّ لهم حاسّة سادسة يحيطون بها ويميّزون بين الأشياء ويعلمون بها ولا يقال لهم عالمين، ويجهلون بعض الأشياء ولا يقال لهم جاهلين. وكذلك البهائم، قيل: إنّ لهم حاسّة سادسة يعلمون بها. ولا يقال لشيء من البهائم والأطفال وجميع من ليس له عقل عالما وإن كان يعلم شيئا. وكذلك يقال لغير العاقل والمكلّف كلّه ممّن ينسب إليه العلم بشيء من الأشياء أنّه يعلم ولا يقال له عالم. وكذلك يقال لهم: يسمعون ويبصرون ولا يجوز عليهم سميعين وبصيرين. وجميع من لا عقل له لا ينسب إليه شيء من معرفة الله ولا معرفة دينه.

---

[1] المرادف المعاصر لهذا المصطلح الكثير استعماله هو "الإدراك". المراجع.

فإن قال قائل: هل يجوز أن يضطرّ الله إلى[1] معرفته من لا عقل له؟ الجواب في ذلك أنّه لا يجوز أن يضطرّ الله إلى معرفته من لا عقل له كما لا يجوز أن يضطرّ إلى درك الألوان من لا بصر له وإلى درك الأصوات من لا سمع له.

وسألتَ عن الرّجوع عن العلم. [فـ]اعلم أنّ الرّجوع عن العلم لا يسع. هكذا روى المشائخ [عن][2] أبي خزر ﷺ[3] في هذه المسألة. وروي عن أبي محمّد ويسلان[4] أنّه قال: الرّاجع عن علمه فيما ينافق به جاهله منافق[5]. وقال الشيخ: ما لا يسع في جهل لا يكون إلّا كبيرا[6]. وما لا يسع في العلم يكون كبيرا ويكون صغيرا.

فإن سأل عن العلم والجهل: أحركة هما أم سكون؟ الجواب في ذلك: أنّ أفعال القلب كلّها لا تنفكّ من حركة أو سكون. وكذلك أفعال العباد حركة أو سكون. وما يقوم عنهما من المقطع به لا حركة ولا سكون.

---

[1] في الأصل "على". وقد عدّى بها المصنّف الفعل "اضطرّ" وأثبتها المحقّق. المراجع.

[2] سقطت "عن" من التحقيق. المُراجع.

[3] في الأصل "روي عن المشائخ أبي خزر ﷺ". المراجع. وقد نقل السّوفي أيضا عن أبي خزر مثل ذلك انظر كتابه السّؤالات 104.

[4] وقد نقل عنه كلّ من السّوفي وقاسم الشّمّاخي نفس المقالة انظر السّوفي: السّؤالات 104، 188. قاسم الشّمّاخي: شرح اللّؤلؤة: 269.

[5] في الأصل "هو منافق". المراجع.

[6] إذا كان الرّجوع عن العلم بمعنى النّسيان فإنّ ذلك تضييق وتشديد على النّاس لأنّ الله لم يجعلنا حفّاظا لا ننسى وقد عرضنا تحليل الوارجلاني للقضيّة. أمّا إذا كان الرّجوع عن العلم بمعنى الإنكار والتّراجع فذلك لا يجوز بل يحكم على صاحبه بالرّدّة إذ منكر شيء ممّا لا يسع جهله من مسائل الاعتقاد مرتدّ لا محالة.

[الباب الحادي عشر]
في النّبوّة والرّسالة

1- في حدّ النّبوّة والرّسالة

اعلم أنّ النّبوّة والرّسالة صفات الأنبياء والرّسل. وهما اضطرار حالتان في الأنبياء والرّسل كحلول الاستطاعة في المستطيع والزّمانة في الزّمن لأنّهما لو كانتا اكتسابا /25/ لجاز على العباد أن يختاروهما. فمن أراد أن يكون نبيّا كان نبيّا. ومن أراد أن يكون رسولا كان رسولا. وفي عجزهم [عن] أن يكونوا أنبياء بإرادتهم ورسلا بإرادتهم ما يثبت أنّ النّبوّة والرّسالة ليستا بأفعالهم. وهما فعل الله ليس للبعاد فيهما فعل. وذُكِر عن الشّيخ ﷺ جواب غير هذا أنّ النّبوّة اضطرار والرّسالة اكتساب. والله أعلم وأحكم بالصّواب. وأمّا قبولها وتبليغ الرّسالة فذلك اكتساب من الأنبياء والرّسل[1].

[1] لقد زاد أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر المسألة بيانا وتوضيحا لسبب الخلاف بين العلماء فأثبت أنّ الرّسالة تتصرّف على وجهين: على معنى الإرسال من الله وعلى معنى التّبليغ من الرّسل. فالّذين قالوا الرّسالة اضطرار ذهبوا إلى المعنى الأوّل ومن قال إنّها اكتساب ذهب إلى المعنى الثّاني. وبذلك يكون الخلاف لفظيّا. وروى السّوفي تعليق أبي عمّار على هذا التّخريج بقوله إنّه أحسن ما سمعه في هذا الوجه. أمّا الجيطالي فقد اكتفى بإيراد الخلاف دون تبنّي موقف معيّن فيه. انظر: السّوفي: السّؤالات 98، الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 23.

والنّبوّة مشتقّة من الإنباء أي: نبّأ، أخبر. وقد قال الله ﷻ: ﴿عمّ يتسآلون عن النّبإ العظيم﴾ (النّبأ: 1- 2). قد قيل في تفسيرها، والله أعلم، أي: عن الخبر العظيم[1].

وقد قيل أيضا في النّبوّة: تأتيهم في سِنَةِ المنام بين النّوم واليقظة فيتحقّقون [من] ذلك أنّه من عند الله ولا يشكون فيه أنّه من عند الله لا من غيره[2].

والنّبيّ الّذي نبّئ أو أُلْهِمَ. والرّسول الّذي أُرْسِل بالرّسالة إلى غيره. وقد قيل في النّبوة إنّها علامة تكون في أجساد الأنبياء[1]. والله أعلم وأحكم. وكلّ رسول من بني آدم فهو نبيّ. وليس كلّ نبيّ رسولا.

---

[1] روى الطّبري مثل هذا التّفسير عن النّبيّ ﷺ في جامع البيان في تفسير القرآن 30 / 2. وفي تفسير ابن عبّاس: 498 ﴿**عن النّبإ العظيم**﴾ عن خبر القرآن العظيم الكريم الشّريف. تنوير المقياس من تفسير ابن عبّاس ط بيروت (دار الكتب العلميّة) د.ت.

[2] ذكر الجيطالي أنّ الأنبياء عليهم السّلام منهم من يأتيه الوحي عن طريق جبريل أحيانا ومنهم من يلهمه إلهاما ومنهم من يراه في النّوم فيحفظه. انظر الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 23. وحديث كيفيّة نزول الوحي على الرّسول محمّد ﷺ مشهور. فقد روى الرّبيع بن حبيب عن أبي عبيدة عن عائشة أمّ المؤمنين أنّها قالت: سأل الحارث بن هشام كيف يأتيك الوحي يا رسول الله؟ قال أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ فيفصم عنّي وقد وعيت ما قال. وأحيانا يتمثّل لي الملك رجلا فيكلّمني فأعي ما يقول. قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشّديد البرد ويفصم عنه وإنّ جبينه ليتصفّد عرقا. قال الرّبيع فينفصم عنه أي فينجلي. الرّبيع ابن حبيب: الجامع الصّحيح: باب بدء الوحي حديث رقم 2. البخاري: الجامع الصّحيح كتاب بدء الوحي باب 2، كتب بدء الخلق 6. مسلم: الجامع الصّحيح كتاب فضائل 87. التّرمذي: كتاب المناقب 7. النّسائي: سنن كتاب افتتاح 37. مالك: الموطّأ 7. ابن حنبل: المسند: 6 / 158، 163، 257.

2- في حكم منكر النّبوّة والرّسالة

ومن أثبت النّبوّة لغير نبيّ أو الرّسالة لغير رسول فقد أشرك بـــالله. ومن نفاها عن نبيّ أو عن رسول فهو مشرك أيضا. وكذلك من أخطأ[2] في صفة النّبيّ أو في صفة الرّسول فهو مشرك. ومن أنكر النّبوّة والرّســـالة فهو مشرك[3]. وكذلك من جَهِلَهَا أيضا فهو مشرك[4]. ومن وصف الملائكة بشيء ممّا لا يجوز أن يوصفوا به من لحم أو دم أو مخاض أو بـــول أو غائط أو تناسل أو [...][5] فهو كافر مشرك. ومن دفع نبيّا أو ملكا أو حرفا من كتاب الله فهو مشرك. والشّاك في شركه مسلم إذا لم يعلم ما دفع أنّـــه نبيّ أو ملك أو حرف من كتاب الله. فإذا علم ما دفع أنّه نبيّ أو ملـــك أو حرف من كتاب الله فلا يسعه الشّكّ في كفره. فإن شكّ بعد المعرفة بهـــذا كلّه فهو كافر مثله. ومن رمى نبيّا من الأنبياء بكبيرة من الكبـــائر بعـــد نبوّته فهو مشرك. ومن شكّ فيهم أنّه يعملون الكبائر بعـــد نبّـــوتهم فهـــو

---

[1] روى البخاري عن السّائب بن يزيد قال: " ذهبت بي خالتي إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله إنّ ابن أختي وقع فمسح رأسي ودعا لي بالبركة وتوضّأ فشربت من وضوئه ثمّ قمت خلف ظهره فنظرت إلى خاتم بين كتفيه... " الجامع الصّحيح كتاب بدء الخلق باب خاتم النّبوّة.

[2] أي وصف نبيّا أو رسولا بصفة مستحيلة على الأنبياء والرّسل كأن يصفه بالكذب أو الجنون أو الزّنا أو ما إلى ذلك.

[3] قد يتوهّم القارئ أنّ في هذه الفقرة تكرارا والحقيقة غير ذلك إذ في قوله "ومـــن نفاهـــا (أي النّبـــوّة والرّسالة) عن نبيّ أو رسول فهو مشرك" قصد بذلك الحكم بالشّرك على من نفى النّبوّة أو الرّسالة عن نبيّ معيّن. بينما قوله "ومن أنكر النّبوّة أو الرّسالة فهو مشرك" يريد بذلك الحكم بالشّرك أيضا علـــى منكـــر النّبوّة أو الرّسالة على وجه الإطلاق.

[4] وهذا راجع إلى مذهبه في التّضيـــيق فيما لا يسع جهله.

[5] نقص في أصل التحقيق. المُراجع.

مشرك أيضا. فقد عصمهم الله من الكبائر لا يفعلونها بعد النّبوّة والرّسالة. وأمّا الصّغائر من الذّنوب فإنّهم يفعلونها بعد النّبوّة والرّسالة ولا يسمّون بذلك عاصين ولا مذنبين.

3- في صفات الملائكة والأنبياء والرّسل

وكذلك أيضا من وصف الملائكة بالعصيان والذّنوب فإنّه مشرك بربّه [مفتر][1] على الله ﷻ إذ يقول في كتابه: ﴿**لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون**﴾ (التّحريم 6) وقال أيضا: ﴿**يسبّحون اللّيل والنّهار ولا يفترون**﴾ (الأنبياء 20) وقال: ﴿**بل عباد مكرّمون لا يسبقون بالقول وهم بأمره يعملون**﴾ (الأنبياء 26- 27).

وجميع الأنبياء من بني آدم وكلّ من أرسلهم من المرسلين ليسوا[2] من العبيد ولا من النّساء ولا من الأطفال ولا من أهل البادية لقول الله ﷻ: ﴿**ما أرسلنا من قبلك إلّا رجالا يوحى إليهم من أهل القرى**﴾ (يوسف 109) فنفى بقوله ﴿**إلّا رجالا**﴾ أن يكونوا من /26/ النّساء وبقوله: ﴿**من أهل القرى**﴾ نفى أن يكونوا من أهل البادية وقال أيضا: ﴿**ولا تؤتوا السّفهاء أموالكم**﴾ (النّساء 5) يعني العبيد[3]. ولا يجوز أن...[1] الله على رسالته ووحيه ويجعله رسولا له ونبيّا من سمّاه سفيها.

---

[1] نقص في الأصل.

[2] في الأصل " فليس هم ".

[3] قاس منع إيتاء الأموالِ العبيدَ على السّفهاء لعلّة خفّة العقل. وهذا غير صحيح إذ ليس بالضّرورة أن يكون العبد كذلك. وإنّما فسّرت الآية بمنع إيتاء الأموال الأطفالَ والمجانينَ والبُلْهَ وكلّ من يضيّع ماله أو ينفقه في المعصية ومن لا يقوم به من الرّجال والنّساء انظر اطفيّش: تيسير التّفسير 2 / 263. ولقد منع العلماء أن يكون الرّسول عبدا ـــ لا لهذه العلّة ـــ وإنّما لأنّ العبد لا يملك أمر نفسه فكيف سيقوم

والملائكة لهم عقول وهم أقوى بنيــة مــن بنــي آدم ومــأمورون وملزمون ومختارون ومكتسبون[2] وثوابهم لا محالة واصــل إلــيهم يــوم القيامة. وجعل الله خلقتهم لا تعصي ويفعلون الطّاعة بالاكتساب.

بتبعات الدّعوة في كلّ حين؟ على أنّ بعض العلماء يجوّز نبوّة العبد بحجّة أنّ لقمان قد نبّئ. والحقيقــة أنّ نبوّة لقمان مختلف فيها كما أنّ اعتبار لقمان من المملوكين مختلف فيه أيضا. انظر السّــالمي: المشــارق: 231.

[1] نقص في الأصل.

[2] في الأصل: كلّ هذه الصّفات منصوبة.

[الباب الثّاني عشر]
[في] اختلاف النّاس في الحرام المجهول

1- في حكم الحرام المجهول

اختلف النّاس في الحرام المجهول. فقال بعضهم: حلال[1]. وقال بعضهم: حرام معاقب عليه[2]. وقال: بعضهم في الحرام المجهول محطوط فيه الإثم. وهو قول أهل العدل والصّواب[3]. وذلك أنّ الحرام المجهول عند أصحابنا الّذي لا يميّزه العلماء ولا توجد معرفته عن عالم لا يعلم إلّا بوحي من الله. وأمّا كلّ ما حرّمه الله ممّا يوجد علم تحريمه عند عالم فلا تسع مقارنته عَلِمَ المقارف بذلك أو جَهِلَ[4].

2- في أقسام المحرّمات

والمحرّمات[5] كلّها على وجهين: منها ما كان محرّما بعينه ومنها ما كان محرّما لعلّة غيره. فكلّ ما لا ينقلب[6] إلى إباحة لعلّة من العلل فذلك

---

[1] نسب السّوفي هذا القول إلى النّكار. انظر السّوفي: رسالة الفرق 55، السّؤالات: 77.

[2] وهو قول احمد بن الحسين. انظر السّوفي: السّؤالات 77.

[3] نقل السّوفي عن أبي مسور مثل هذا القول. وروى السّوفي أيضا عن أبي الرّبيع أنّ حقوق الحرام المجهول لازمة كلّها كما يلزم ذلك في الحلال. انظر السّوفي: السّؤالات: 77.

[4] هذا الحكم هو بمقتضى الأثر المشهور عند الإباضيّة والمروى عن جابر بن زيد وهو قوله "يسع النّاس جهل ما دانوا بتحريمه ما لم يركبوه أو يتولّوا راكبه أو يبرأوا من العلماء إذا برئوا من راكبه" انظر السّالمي: بهجة الأنوار 42.

[5] في الأصل " المحرومات ".

[6] في الأصل "يتقلّب". المراجع.

محرّم بعينه. وكلّ ما ينقلب تحريمه إلى إباحة فذلك محرّم لعلّة غيره كالميتة[1] والدّم[2] ولحم الخنزير[3] الّتي[4] علّة تحريمها[5] الوجود والاستغناء عنها. فإذا زالت العلّة الّتي أوجبت التّحريم لهذه الوجوه من الوجود والاستغناء ثبتت الإباحة فيهم إلّا من اضطرّ إليهم في مخمصة. ومن حرّمهم على من ذكرناهم ممّن اضطرّ إليهم في مخمصة فهو مشرك[6].

3- في أحكام المكره على محرّم

وأمّا من أكره على أكل هذه الوجوه بالسّيف فلأصحابنا في ذلك قولان: قال بعضهم بالإباحة في هذه الوجوه لمن اضطرّ في مخمصة لأنّ علّة إباحتها للعباد لتنجوا[7] بها أنفسهم من الموت. فكلّ من خاف على نفسه نفسه الموت فهي مباحة له وينجّي بها نفسه من الموت. وقال بعضهم: كلّ شيء جاء فيه التّحريم من الله فهو على حالة الإباحة في عينه. فتحريم

---

[1] ومثلها المنخنقة والموقوذة (المضروبة بالعمد حتّى الموت) والمتردّية (الّتي تردّت من علوّ فماتت) والنّطيحة وما أكل السّبع وما ذبح على النّصب (ما يذبحه المشركون قربة لأصنامهم) قال تعالى: ﴿**حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردّية والنّطيحة وما أكل السّبع إلّا ما ذكيتم وما ذبح على النُّصب**﴾ (المائدة: 3).

[2] أي الدّم المسفوح أمّا دم السّمك مثلا فحلال بإجماع العلماء.

[3] بشرط أن يكون قائم العين أي لم يتغيّر شخصه أمّا إذا كان مقطعا لحما فأكله المسلم ولم يدر أنّه لحم خنزير فلا إثم عليه. انظر السّالمي: بهجة الأنوار: 54.

[4] في الأصل "الّذين". المراجع.

[5] في الأصل "تحريمهم". المراجع.

[6] لأنّه محرّم لما احلّ الله في قوله: ﴿**فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف؟؟؟؟؟ فإنّ الله غفور رحيم**﴾ (المائدة 3)

[7] في الأصل "لينجوا". المراجع.

الميتة والدّم ولحم الخنزير جاء عامّا وجاءت الإباحة فيها لمن اضطرّ في مخمصة. فهي على تحريمها على الجميع إلّا من جاءت فيهم الإباحة لمن اضطرّ في مخمصة. وأمّا غيره ممّن لم تقصد إليه بالإباحة فلا[1]. ومن اضطرّ إلى هذه المعاني الّتي ذكرناها في مخمصة وترك أكل ذلك حتّى مات[2] ولم ينجّ نفسه منها بأكلها وهو قادر عليها وواجد لها فهو ضالّ.

ومن أكره على الكفر فلا بأس أن يظهر ذلك بلسانه ويضمر الإيمان في قلبه. ومن حرّم عليه ذلك فهو ضالّ. وله الخيار في ذلك إن شاء مات على دينه ولم يعطهم ذلك وإن شاء أعطاهم بلسانه ما طلبوه إليه من ذلك وأضمر في قلبه [خلاف][3] ذلك. فإن مات على دينه فمأجور. فإن أخذ برخصة فمعذور[4].

---

[1] ذهب ابن بركة العماني إلى وجوب فعل ما أكره الإنسان عليه إذا كان الفعل المكره عليه ممّا يباح عند الضّرورة وذلك لأنّ صون الرّوح واجب ولا سبيل إليه إلّا بالأكل وليس في هذا الأكل إضرار بأحد أو إهانة لحقّ الله. وذهب غيرهما إلى الإباحة دون الوجوب وهو الرّأي الّذي رجّحه السّالمي انظر كتابه المشارق 453. وجاء في ديوان الأشياخ ص 18: "فالوجوه الّتي يفعلها ولا يمتّ (كذا) فإنّه يأكل في رمضان وهو مقيم ويأكل الميتة والدّم ولحم الخنزير ويعطيهم الشّرك بلسانه ويضمر التّوحيد في قلبه ويلفظ ببراءة المسلمين وولاية الكافرين ويضمر خلاف ذلك في قلبه ولم يمت (كذا).

[2] في الأصل "مات هؤلاء". و"هؤلاء" زائدة. المراجع.

[3] سقطت من التحقيق. المراجع.

[4] وافق السّالمي المؤلّف واستدلّ على صحّة هذا المذهب بحجج أربع: لما عذّب بلال ولم يلفظ بالكفر عظّم الرّسول ﷺ فعله ولم يقبّحه. وامتحن مسيلمة الكذّاب رجلين فقال لأحدهما ما تقول في محمّد فقال هو رسول الله فسأله ما تقول فيّ؟ فقال وأنت أيضا فخلّى سبيله بينما قتل الثّاني لتحدّيه ولمّا بلغ ذلك رسول الله ﷺ قال: "أمّا الأوّل فقد أخذ الرّخصة وأمّا الثّاني فقد صدع بالحقّ فهنيئا له". وبما أنّ بذل النّفس في تقرير الحقّ أشقّ كان الثّواب أعظم. وحال الممتنع عن التّلفّظ بالكفر أفضل لأنّه لم يلطّخ لسانه بذلك. انظر السّالمي: المشارق: 452.

وكذلك براءة المسلمين وولاية الكافرين إذ أكره عليها والبراءة من جميع /27/ دينه هذا كلّه إذا أكره عليه فلا بأس أن يعطيهم بلسانه ما طلبوه إليه ويضمر في قلبه خلاف ذلك.

وهذا كلّه إذا خاف على نفسه الموت بالسّيف. وأمّا بالجوع فلا يعطيهم شيئا من ذلك. وكذلك غيره لا يطلب نجاته. فهذه الوجوه الّتي ذكرناها إذا قالوا له أشرك بالله أو اخلع المسلمين وإلّا أكلنا مالك أو قتلنا أحدا من قرابتك أو غيرهم من النّاس فلا يعطيهم شيئا من ذلك إلّا إذا خاف على نفسه الموت[1].

4- في أحكام المستحلّ للمحرّم

وأمّا من أكل شيئا حرّم الله عليه من أموال النّاس والميتة والدّم ولحم الخنزير والخمر والنّجاسات كلّها ممّا يكون من بني آدم من بول أو غائط أو دم فهو كافر.

وما نجس من هذه المعاني الّتي ذكرناها ضلّ أيضا لأكله منها[2]. [و]قال الشّيخ ﷺ: كلّ ما يضلّ به من أكله يضلّ إذا أطعمته لغيره أو في أكل هذه الوجوه كلّها في مستحلّها إذا لم تقم عليه الحجّة بتحريم شيء[3] منها أو كفّر من قارف شيئا منها يسعه جهل كلّ ذلك. ولا تسع المقارفة لشيء من ذلك إذا قارفه من حيث يميّزه علماؤه.

---

[1] جاء في الدّيوان ص 19: " وإن قالوا له أعط لنا المال وإلّا قتلناك أو قتلنا غيرك فليس عليه شيء في ذلك".

[2] في الأصل "من أكله". المراجع.

[3] في الأصل " شيئا ".

والميتة والدّم ولحم الخنزير يشرك من استحلّ شــيئا مــن ذلــك. والشّاكّ فيه مسلم ما لم تقم عليه الحجّة بتحريم ذلك. وكذلك كلّ من استحلّ الخمر فهو مشرك. ومن شرب بغير استحلال فهو منافق. ومــن شــرب حتّى سكر منه ألزموه جميع أفعاله ولا يعذر في شيء منها لأنّ سبب ذلك أتى [من] قبله. وأمّا النّبيذ المسكر إذا شرب منه حتّى سكر فهــو ضــالّ وألزموه[1] جميع أفعاله. وإن لم يسكر فلا يحكم عليه بالكفر ما لم يسكر أو يشرب ما يسكر به غيره. ويجب عليه الحدّ في النّــبــيذ المســكر إن سكر. وإن لم يسكر فلا حدّ عليه. وأمّا الخمر إذا شرب [منه] فيجب عليه الحدّ سكر أو لم يسكر. ويضلّ من شرب منه[2] قليلا كان أو كثيرا.

5- **في حدّ الخمر والزّنا**

وحدّ السّكران من الأحرار ثمانون جلدة[3] ذكرا كان أو أنثى. وأمّــا من العبيد فأربعون جلدة[4] ذكرا كان أم أنثى. وحدّ الزّنا مائة جلدة علــى الحرّ البكر[5]. وأمّا المحصن من الأحرار إذا زنى فوجب عليــه الــرّجم[1].

---

[1] في الأصل " ألزمه "

[2] في الأصل "به". المراجع.

[3] ورد أنّ الرّسول ﷺ جلد شارب الخمر أربعين وجلد الصّدّيق مثله وفي صدر زمان عمر كذلك ثمّ شاور الفاروق أصحابه فقال عليّ: "من سكر هذى ومن هذى قذف" فحكم بجلد ثمانين ووقع الإجماع علــى ذلك انظر السّالمي: جوهر النّظام 146، 147، العقد الثّمين 4 / 413.

[4] قيل إنّ عليّ بن أبي طالب هو الّذي حكم بذلك قياسا على حدّ العبد الزّاني فقد قــال في شــأنه ﷻ: ﴿**فإن أتيــن؟؟؟؟ بفاحشة فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب**﴾ (النّساء: 25) انظر، سحنون، المدوّنة الكبرى، 6 / 252. السّالمي: العقد الثّمين 4 / 405.

[5] قال تعالى: ﴿**الزّانية والزّاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهم رأفة في دين الله**﴾ (النّور: 2).

والعبد المحصن بالزّوجة فحدّه خمسون جلدة. وأمّا البكر من العبيد فلا حدّ عليه إذا زنى ويتّكل على فعله[2] بالضّرب.

6- في حدّ التّعزير[3]

وحدّ التّعزير ما دون أربعين. وحــدّ الأدب مــا دون عشــرين[4]. والنّكال فوق الحدّ[5] أو دونه ولا يوقف به على الحدود. وقد قيل: لا يبلــغ بالنّكال حدّاً لتعزير، ولا يبلغ بالتّعزير حدّ الأدب[6]. والنّكال والتّعزيــر لا يوجبان إلّا على كبــيرة.

7- في حدّ القذف

---

[1] عن ابن عبّاس قال: قــال عمر بن الخطّاب: لقد خشيت أن يطول بالنّاس زمان حتّى يقول قائل مــا أجد الرّجم في كتاب الله. فيضلّوا بترك فريضة من فرائض الله. ألا إنّ الرّجم حــقّ إذا أحصــن الرّجــل وقامت البــيّــنة أو كان حمل أو اعتراف. و قد قرأناها: الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة". رجــم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده. (جه حدود 9 ــ خ حدود 30 ــ م حدود 15 ــ د حدود 23 ــ ت حدود 7 ــ دي حدود 16 ــ ط حدود 10 ــ حم 1 / 23 وغيرها).

[2] نقل السّالمي عن امحمّد اطفيّش: " ولا رجم على عبد أو أمة بل عليهما جلد خمسين أحصنا أو لم يحصنا نصف جلد الحرّ غير المحصن وقيل أربعين إن لم يحصنا وخمسين إن أحصنا. انظر السّالمي: شرح الجــامع الصّحيح 3 / 311.

[3] كل مصطلحات "التعزير". رُسمت "التغرير" في التحقيق. المراجع.

[4] جاء في المنصف عن الإمام راشد بن سعيد تجويز التّأديب بأكثر من خمسة عشر سوطا انظر الكنــدي: المصنّف 12 / 84.

[5] انظر تفصيل ذلك في كتاب المصنّف للكندي: 12 / 18.

[6] في الهامش " الحدود " وفوقها نخ أي وفي نسخة أخرى " الحدود ".

وحدّ القذف ثمانون جلدة[1]. ولا يجب الحدّ في القذف حتّى يكون القاذف والمقذوف حرّين بالغين موحّدين. ومن قذف النّبيّ ﷺ فهو مشرك بقذفه إيّاه. فإن تاب من ردّته...[2]. وإن لم يتب من ردّته قتل. ومن قذف أحدا من النّاس حرّا كان أو عبدا ذكرا كان أو أنثى بالغا كان أو طفلا ضلّ وكفر. وروي عن الشّيخ أبي نوح ﷺ أنّه قال: القاذف /28/ يكفر بقذفه ولو قذف صخرة[3]. والله أعلم وأحكم.

ومن زنى بذات محرم منه فإنّه يقتل بالسّيف[4]. ومن أتى بهيمة فإنّه يقتل بالغمّ[5]. ومن فعل فعل قوم لوط قد قيل إنّه يرجم بالحجارة حتّى يموت. وقد قيل فيه أيضا يرمي من فوق جبل ويتبع بالحجارة حتّى يموت[6].

---

[1] قال تعالى: ﴿**والّذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون**﴾ (النّور: 4).

[2] كلمة غير مفهومة. المراجع.

[3] إنّما هذا من باب المبالغة والمراد من قذف أيا كان استحقّ كفر النّعمة.

[4] قال البراء لقيت خالي ومعه الرّاية قلت أين تريد قال بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل تزوّج امرأة أبيه من بعده فأمرني أن أضرب عنقه. وجيء إلى عبد الملك بن مروان بأعرابيّ تزوّج امرأة أبيه فقال له مالك تزوّجت أمّك فقال ليست أمّي وإنّما هي امرأة أبي فضرب عبد الملك عنقه وقال: لا جهل ولا تجاهل في الإسلام. فلمّا بلغ ذلك جابر بن زيد قال: أحسن عبد الملك. انظر السّالمي: العقد الثّمين 4 / 402.

[5] أورد صاحب المصنّف أقوالا كثيرة في حكمه منها أنّه يجلد إن كان بكرا ويقذف من أعلى جبل إن كان محصنا. وقيل حكمه حكم الزّاني وقيل تقتل البهيمة وناكحها. وجاء عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: {ملعون من أتى بهيمة} الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث رقم 982 وانظر شرحه في حاشية التّرتيب لأبي ستّة 8 / 104 105، وانظر الكندي المصنّف 20 / 73، 74.

[6] استنبط هذا الحكم من عقوبة قوم لوط الّذين رفع الله قراهم وجعل عاليها سافلها وأمطر عليهم حجارة حجارة من سجّيل. وقيل حكمه حكم الزّاني. وقيل حكمه حكم ناكح ذات محرم. وقيل حكمه حكم

والّذي لا ينقلب[1] تحريمه من الحرام إلى إباحة كالخمر والزّنا وقتل النّفس الّتي حرّم وأكل أموال النّاس بالتّعدية وقذف المحصـــنات ووضـــع السّلاح ودفعه إلى العدوّ فهذه الوجوه كلّها ممّا يموت العبد ولا يفعل شيئا منها. وإن فعل شيئا منها خاف الموت أو لم يخف ضلّ وكفر فـــي قـــول المسلمين[2].

والّذي دفع سلاحه إلى العدوّ فقتلوه على ذلك قد قيـــل إنّـــه يضـــلّ ويهلك. وأمّا إن لم يقتلوه وخلّوا سبيله فالله[3] أعلم وأحكم بذلك إلّا أن يتوب من فعله ولا يعود إليه.

ناكح البهيمة. والحقيقة أنّه لم يثبت في حدّه نصّ من الكتاب أو السّنّة أو الإجماع وإنّما كلّ يقيسه علـــى حالة من الحالات المذكورة. انظر السّالمي: العقد الثّمين 4 / 403.

[1] في الأصل "يتقلّب". المراجع.

[2] جاء في ديوان الأشياخ ص 18: "وأمّا الوجوه الّتي لا يفعلها الإنسان ولو أنّه يموت فإنّه لا يقتل النّفس الّتي حرّم الله ولا يزني ولا يأكل أموال النّاس بالتّعدية ولا يشرب الخمر ولا يعطي سلاحه ولا ثيابه ويبقى عريانا ولا يقذف المحصنات ولا يستهلك الأموال والأنفس ولا يدخل على امرأته في الحيض ولا في النّفاس ولا محرما بالحجّ ولا معتكفا".

[3] في الأصل " والله ".

[الباب الثّالث عشر]
[في] الخوف والرّجاء

1- في وجوب الخوف والرّجاء

والخوف[1] والرّجاء فريضتان واجبتان على العباد. واجب عليهم أن يخافوا الله ويرجوه[2]. ويعتدل [الخوف][3] والرّجاء في قلوب العباد[4]. و[إن] قام أحدهما بالآخر لا يسعهم ذلك إلّا أن يعتدلا في قلوبهم لأنّه إذا قام الخوف بالرّجاء فذلك يدعو إلى الإياس. والإياس أعظم الكبائر. فإذا قام الرّجاء بالخوف فذلك يدعو إلى الاطمئنان[5]. وقد قيل [يكون العبد سالما][6] ما لم ينتز من أحدهما من الخوف أو من الرّجاء. فإذا انتزى من أحدهما

---

[1] عُرّف الخوف بأنّه احتمال الهلاك احتمالا لا راجحا واحتمال النّجاة احتمالا مرجوحا فهو الإشفاق من العذاب والحذر من الوقوع في النّار. أمّا الرّجاء فهو احتمال النّجاة احتمالا راجحا واحتمال الهلاك احتمالا لا مرجوحا وهو الطّمع في رحمة الله وثوابه. انظر: حاشية الوضع 111، داود البتّلاتي شرح العقيدة المباركة 30، حواش على شرح الجهالات 25، 26.

[2] قال تعالى: ﴿**ويرجون رحمته ويخافون عذابه**﴾ (الإسراء 57) وقال: ﴿**يدعوننا رغبا ورهبا**﴾ (الأنبياء 87)

[3] سقطت من أصل التّحقيق. المراجع.

[4] في الأصل " وعليهم أن يعتدلا في قلوبهم". المراجع.

[5] في الأصل " الاطمانيّة "

[6] يبدو أنّ في العبارة نقصا فأضفنا هذا ليكتمل المعنى

أو اطمئنّ ولم يكن معه شيء من الخوف أو خاف ويئس[1] ولم يكن معه شيء من الرّجاء والطّمع فعند ذلك يضلّ[2].

و[أمّا] المعنى الّذي يثبت [به][3] الخوف والرّجاء [فـ]قد قيل: إنّه يثبت بفرائض غير محدّدة مثل برّ الوالدين والنّدامة على الذّنوب والذّنوب الّتي[4] لا تُدْرَى أكبائر أم صغائر. وقد قيل أيضا يثبت بجهل المصير لأنّ في جهله لمصيره ما يثبت له الخوف والرّجاء لأنّه يخاف أن تكون عاقبته وخواتم عمله[5] على الكفر فيعذّبه الله ويخلّده في ناره، ويطمع أيضا أيضا أن تكون عاقبته إلى الخير وخواتم عمله[6] على الإيمان والوفاء

---

[1] في الأصل "أئس". المراجع.

[2] وجب الاعتدال بين الخوف والرّجاء لأنّ من مال قلبه إلى الرّجاء خيف عليه الأمان من عذاب الله وقد قال: ﴿**فلا يأمن مكر الله إلّا القوم الخاسرون**﴾ (الأعراف 99) وإن مال إلى الخوف خشي عليه الإياس وقد قال تعالى: ﴿**إنّه لا ييأس من روح الله إلّا القوم الكافرون**﴾ (يوسف 87) انظر الجنّاوني: الوضع 34 وروى اطفيّش في شرح النّيل 16 / 596 أنّ لقمان نصح ابنه قائلا: يا بنيّ كن ذا قلبين قلب تخاف الله به خوفا لا يخالطه تقنيط وقلب ترجو الله به برجاء لا يخالطه تغرير. والأمن والإياس ضدّان لا يجتمعان بل يجب ارتفاعهما حتّى يتحقّق الخوف والرّجاء إذ بارتفاع الأمن يثبت نقيضه: الخوف، وبارتفاع الإياس يثبت نقيضه: الرّجاء. انظر حواش على شرح الجهالات 26. وإن كان الاعتدال بين الخوف والرّجاء واجبا على المكلّف طيلة حياته فإنّ ترجّح الرّجاء عند الاحتضار أوكد لأنّ العبد وقتئذ في أمسّ الحاجة إلى الرّحمة وقبول التّوبة ولذلك روي عن حذيفة بن اليمان أنّه قال عند الاحتضار: "اللهمّ أمرتنا أن نعدل بين الخوف والرّجاء فلأنّ الرّجاء فيك أمثل". انظر السّوفي: السّؤالات 51، الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 43، داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة: 30، المحشّي: حاشية الوضع 111.

[3] سقطت من الأصل " به ".

[4] في الأصل " الّذي ".

[5] في أصل التحقيق "علمه". المراجع.

[6] في أصل التحقيق "علمه". المراجع.

فيثيبه[1] الله بأحسن الثّواب ويدخله دار كرامته. وأمّا فعل ما لم يدر[2] من المعاصي إذا علم أنّه قارف ذنبا ولا يدري صغيرا ولا كبيرا فيطمع في ربّه إذا كان صغيرا أن يعفو عنه ويغفر له ويخاف منه إذا كان كبيرا أن يؤاخذه فيعذّبه.

وأمّا الفرائض الّتي ليست بمحدودة إذا علم أنّ الله فرضها عليه ولم يحدّ له فيها فيجتهد في عملها فيطمع أن يبلغ الحدّ الّذي يرضى الله عنه فيها إذا بلغه أن يرحمه ويجود عليه، ويخاف أيضا إن قصّر عن الدّين الّذي يرضي الله عنه ولم يبلغه أن يؤاخذه ويعذّبه[3]. ومن قِبَلِ هذه المعاني الّتي ذكرناها يثبت الخوف والرّجاء في قلوب العباد[4].

والخوف والرّجاء فعلان من أفاعيل النّاس فيها[5]. فبعض النّاس أشدّ أشدّ خوفا من بعض وأجلّ طمعا في ربّه[6]. فنسأله أن يمنّ علينا بالخوف منه ويجود علينا بالرّجاء فيه.

2- في خوف الأنبياء ورجائهم

---

[1] في أصل التحقيق "فيثبته". المراجع.

[2] في أصل التحقيق "يدري". المراجع.

[3] وانظر: الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 43، 44، امحمّد اطفيّش: شرح النّيل 16 / 588.

[4] وكذلك قيل إنّ الخوف سوط زاجر عن المعصية والرّجاء سوط باعث على الطّاعة وداعٍ إليها، وحيث كان الخوف مانعا من المعصية لزم أن يكون باعثا على الطّاعة وكذلك الرّجاء إذا كان دافعا إلى الطّاعة لزم أن يكون حافظا من المعصية انظر داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة 30. أمّا الأقوال الّتي لم ينسبها إلى أحد في المعنى الّذي يثبت به الخوف والرّجاء فلم نجد من قال بها قبله.

[5] فيها أي في القلوب. إذ الخوف والرّجاء فعلان من أفعال القلوب ثابتان فيها. انظر الجنّاوني: الوضع 34، الجيطالي: قواعد الإسلام 43.

[6] انظر نفس المعنى: الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 44.

فإن سأل سائل عن الأنبياء عليهم السلام أليس هم عارفون /29/ بمصيرهم وأنّ الله مثيبهم لا معاقبهم وهم معصومون من النّار وأنّهم قد بشّروا بالجنّة والنّجاة من النّار؟ قيل له[1]: نعم قد بشّروا بالجنّة وأمّنهم الله من عذابه وعرّفهم بمصيرهم وأنّه مثيبهم لا معاقبهم. فإن قال فما وجه خوفهم من النّار إذ أمّنهم الله منها وهم على يقين من ربّهم أنّه مثيبهم لا معاقبهم وأنّهم داخلون في رحمته ناجون[2] من عذابه؟ قيل له: إنّ الخوف والرّجاء فعلان من أفعال العباد واستعبدهم الله بفعلهما كما استعبدهم بالصّوم والصّلاة وغير ذلك من خصال الطّاعة كلّها[3].

---

[1] في الأصل " لهم "

[2] في الأصل "فائزون".

[3] أورد الجيطالي أنّ الأنبياء يخافون الله خوف عقاب محتجّا بقوله تعالى: ﴿**ربِّ اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام**﴾ (إبراهيم: 35) انظر الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 44. واختار المحشّي أنّ خوفهم خوف ملامة ومحاسبة وتوقيف من الله انظر المحشّي: حاشية الوضع 111. وذهب امحمّد اطفيّش إلى أنّ خوفهم هو خوف عقاب فإذا وصلوا الحدّ المعلوم عند الله أخبرهم أنّهم أهل الجنّة فيخافون بعد ذلك خوف إجلال. انظر اطفيّش: شرح النّيل 16 / 594. والثّابت عن رسول الله ﷺ أنّه كان يصلّي حتّى تتورّم قدماه ولمّا قيل له: أتفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر قال: {أفلا أكون عبدا شكورا} (خ تهجّد 6، رقاق 20 ــ م منافقين 80 ــ حم 4 / 255).

[الباب الرّابع عشر]
[في] اختلاف النّاس في اجتهاد الرّأي

1- في الحقّ بين الجمع والإفراد

اختلف النّاس في اجتهاد الرّأي. فقال قائلون: إنّ الحقّ في جميعهم. فكلّ ما قالوه واختلفوا فيه فهو من عند الله[1]. و قال آخرون: إنّ الحقّ في واحد ومع واحد وقد ضاق على النّـاس خلافـه[2]. وقـال أهـل العـدل والصّواب: الحقّ في واحد ومع واحد ولا يضيق على النّاس خلافه. فـإذا اجتهدوا في إصابة الحقّ فأصابوه فلهم أجران أجـر اجتهـادهم وأجـر إصابتهم. وإن اجتهدوا في إصابة الحقّ فأخطئوا فلهم أجر اجتهادهم وحطّ الله عنهم الإثم في خطئهم الحقّ عنده لأنّ حجّة ذلك لم تقم عليهم بما يقطع الله عذرهم إذا لم تكن علاقته بيّنة[3].

2- في ما يجوز فيه الرّأي

---

[1] عدّ السّالمي هذا القول مذهب جمهور المشارقة وجمهور المعتزلة وحجّتهم في ذلك أنّ المجتهد إذا اجتهد في حادثة وجب عليه التّقيّد بما أدّى إليه اجتهاده ولا يصحّ له العمل باجتهاد غيره. فلو كان الحقّ مع واحد فقط واختلف مجتهدان لترتّب على ذلك أن يكون كلّ واحد منهما ملزما بالتّقيّد بما أدّى إليه اجتهاده وآثما بمخالفته للحقّ وهذا تناقض صريح. انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول 74.

[2] ذكر السّالمي أنّ هذا القول نسب إلى الأصمّ والمريسي. انظر السّالمي: المشارق 73 وأشار السّوفي إلى أنّه قول النّكّار وناقشهم وردّ عليهم انظر السّوفي: رسالة الفرق: 55.

[3] نسب السّالمي هذا القول إلى جمهور الإباضيّة المغاربة وابن بركة العماني انظر السّالمي: المشارق 73، 74.

سألتَ عن الدّين: [أ]يجوز فيه الرّأي للعلماء؟ الجواب في ذلـك أنّ الدّين يجوز فيه الرّأي للعلماء ما لم يجدوه في الكتاب ولا في السّنّة ولـم يكن في آثار من كان قبلهم من العلماء[1].

3- فى شروط المجتهد

وأمّا العالم الّذي يجوز له الرّأي والاجتهاد واستخراج النّوازل [فهو] من كان حافظا لكتاب الله ولجميع معانيه وكان حافظا لسـنّة رسـول الله لجميع معانيها وكان حافظا لآثار من كان قبله[2] من المسلمين. فإذا نزلت[3] نازلة ممّا لم يكن في الكتاب ولا في السّنّة ولا في أثار المسـلمين الّـذين كانوا قبل النّازلة فعلى العلماء أن يجتهدوا فيها. فمن أصاب الحقّ عند الله فله أجر اجتهاده وأجر إصابته ومن أخطأ فله أجر اجتهاده وحـطّ عنـه[4]

---

[1] أورد الوارجلاني قول أبي الرّبيع فيما يجوز فيه الاجتهاد وأضاف إليه ما غفل المؤلّف عن ذكره فقال: " اعلم أنّ الشّيخ قال: في أي شيء يجوز الاجتهاد؟ قال ما لم يجدوه في كتاب ولا في السّنّة ولم يجـدوه في آثار من كان قبلهم من العلماء. اعلم أنّ الشّيخ ذكر وجها واحدا وترك غيره منها تفسير القرآن. " ثمّ ظلّ يوضّح ذلك مبـيّـنا أنّ القرآن لمّا نزل بلغة عربيّة ترك للنّاس مجال تفسير النّصّ بما اتّضح لهم مـن ألفاظها وعبارتها. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 1، 2 / 75. والظّاهر أنّ الوارجلاني يريـد أن يبيّن أنّ الاجتهاد يكون في فهم النّصّ حسب مقتضيات اللّغة العربيّة والعلماء يختلفون في فهم الـنّصّ إذا كان ظنّي الدّلالة. والأمثلة على ذلك من القرآن كثيرة. انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مـج 1، 2 / 77.

[2] في الأصل " قبلهم ".

[3] في الأصل " نازلت ".

[4] في الأصل " إليه "

المأثم في خلافه لحقّ عنده[1]. ولا يجوز أن يحاجّ كلّ واحد منهما صاحبه ولا يجاوز إليه قوله: أخطأت في رأي الحقّ. ويجوز اتّباعهم والاختيـــار من[2] أقاويلهم. فإن اجتمع رأيهم واجتهادهم على قول واحد ولم يختلف فيه جميع العلماء صار ذلك حقّا عند الله ولا يجوز خلافه لأحد كما لا يجـــوز خلاف الكتاب والسّنّة[3]. فمن حرّم الرّأي على هذا العالم الّذي ذكرناه ضلّ وكفر. وكذلك من جوّزه وأحلّه للجاهل ضلّ وكفر أيضا. ومن رأى رأيـــا فيما هو موجود في كتاب الله أو في سنّة رسول الله أو فيما أجمع عليـــه رأي المسلمين فخالفهم ضلّ وهلك. فالرّأي حلال لكلّ عالم في كلّ زمان وحرام في [كلّ][4] زمان على [كلّ][5] جاهل.

4- في الرّدّ على من قال الحقّ مع الجميع

وأمّا الّذين قالوا: إنّ الحقّ في جميعهم فقد قالوا بالمحـــال وبمـــا لا يصحّ به القول. فكيف الشّيء وخلافه حقّ؟ ويكون الشّيء حلالا عنـــد الله /30/ وحراما عنده[6]، ويكون جميع ما اختلفوا فيه من الطّـــلاق والعتـــق[1]

---

[1] قال عليه السلام: {إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران أجر اجتهاده وأجر إصابته وإن أخطـــأ فلـــه أجـــر اجتهاده}" (خ اعتصام 21 ـــ 2 ا قضيّة 15 ـــ د ا قضيّة 2 ـــ ن أحكام 2 ـــ قضاة 3 ـــ جه أحكام 3 ـــ حم 4 / 198، 204، 205.)

[2] في الأصل "في". المراجع.

[3] ويسمّى هذا " إجماعا ".

[4] سقط من الأصل " كلّ ".

[5] سقط من الأصل " كلّ ".

[6]قال الوارجلاني: وقال الشّيخ أبو الرّبيع رضي الله عنه: فأمّا الّذين قالوا إنّ الحقّ في جميعهم فقد قالوا بالمحال بمـــا لا يصحّ القول به وكيف يكون الشّيء وخلافه حقّا ويكون الشّيء حلالا عند الله حراما عنـــده". الـــدّليل والبرهان مج 1، 2 / 81.فالعبارتان متماثلتان عدا اختلاف طفيف جدّا كزيادة حرف أو نقصانه. ثمّ إنّ

والبيع والشّراء والنّكاح والدّيات والجراحات والحدود حقّا عند الله بأجمعه. فيكون ما اختلفوا فيه من الطّلاق فأثبته بعضهم وأبطله بعضهم فيكون عند الله طالقا لا طالقا، وكذلك في العتق ثابتا عند الله وزائلا. ويكون الشّيء حلالا لمن كان له حرام في حالة واحدة. فيكون كلام واحد صدقا[2] وكذبا[3] عنده. [فلو جاز هذا] لجازت جميع المتضادات كلّها. فيكون الشّيء حارّا باردا في حالة واحدة ومتحرّكا ساكنا في حالة واحدة وحيّا ميّتا في حالة واحدة. فلمّا بطل هذا بطل أيضا نظيره وصحّ أنّ الحقّ في واحد ومع واحد.

5- في جواز الاختلاف بين المجتهدين

الوارجلاني علّق محاجّة الرّبيع للقائلين إنّ الحقّ مع الجميع فبيّن أنّ الرّدّ ضعيف لا يقوى على مكافحة من خالفه لأنّهم يقولون لا مانع من أن يكون الشّيء وخلافه عند الله تعالى فلمّا يكون الشّيء وخلافه عرضا أو حسبما عند الله يكون الشّيء وخلافه حقّا عند الله ويحتجّون على ذلك بقوله تعالى: "**فمن يتعجّل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخّر على ذلك فلا إثم عليه**" (البقرة: 203) والتّعجيل والتّأجيل متضادّان ومختلفان وكلاهما حقّ عند الله.

كما ناقشه ـــ من وجهة نظر هؤلاء ـــ في النّتيجة الّتي رتّبها على قولهم وهي كون الشّيء حلالا وحراما عند الله في نفس الوقت فبيّن أنّ ذلك غير لازم لأنّهم لم يريدوا ذلك وإنّما أرادوا تسمية الشّيء وخلافه باسم واحد فيسمّى الشّيء وضدّه حلالا عند الله وسمّي الشّيء وضدّه حراما عند الله انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 1، 2 / 81. والخلاف بين جمهور المشارقة وجمهور المغاربة في هذه المسألة خلاف شكليّ لأنّ كلاّ من الفريقين يقول من اجتهد وأصاب الحقّ فله أجران ومن اجتهد ولم يصبه فله أجر واحد. والأرجح هو ما حقّقه المؤلّف من أنّ الحقّ عند الله مع واحد فمن عرفه فاز بأجرين ومن لم يعرف فاز بأجر واحد والدّليل عليه حديث رسول الله ﷺ الآنف الذّكر.

[1] في الأصل "العتاق". المراجع.

[2] في الأصل " صادق ".

[3] انظر نفس هذه العبارات تقريبا في الدّليل والبرهان مج 1، 2 / 82.

وأمّا الّذين قالوا: إنّ الحقّ في واحد ومع واحد وقد ضاق على النّاس خلافه فليخبرونا عن الأشياء الّتي اختلف[1] فيها أصحاب رسول الله ﷺ وما اختلف [فيه][2] من كان بعدهم من علماء هذه الأمّة وخيارها هل يضيق كلّ واحد منهم على من خالفه أو تبرّأ أحد منهم من أحد أو ألزمه العصيان في شيء خالفه فيه؟

وقد اختلف أبو بكر الصّدّيق وزيد بن ثابت. واختلف عمر ابن الخطّاب وعبد الله بن عبّاس رضي الله عنهم في أشياء كثيرة[3] ممّا يجوز لهم فيها الرّأي والاختلاف. فهل أحدٌ من هؤلاء ضيّقَ على صاحبه أو تبرّأ منه حين خالفه وقال بغير قوله؟ فإن زعم أنّه ضيّق كلّ واحد منهم على من خالفه أو تبرّأ منه أو ألزمه العصيان فيما خالفه فيه فبئس ما رمى به أصحاب رسول الله ﷺ وأخيار المسلمين. فلا يساعده فيما رماهم به أحد من هذه الأمّة ولا يجد على قوله برهانا يحقّقه.

ويُسْأَلُ هو أيضا عن هؤلاء المختلفين الّذين زعم أنّه تبرّأ كلّ واحد منهم من صاحبه مع من كان منهم مع أبي بكر أو زيد ابن ثابت أو عمر بن الخطّاب أو عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهم فإن زعم أنّه مع بعضهم دون بعض فيلزمه أن يتبرّأ من الّذين خالفوا من كان معه قائما من ذلك. فلا مخرج له إلّا[4] الرّجوع إلى قول أهل العدل والصّواب أنّ الحقّ في واحد ومع

---

[1] في الأصل " اختلفت ".

[2] سقط من الأصل " فيه ".

[3] انظر أمثلة لاختلاف الصّحابة في بعض المسائل في الدّليل والبرهان مج 1، 2 / 77، 78.

[4] في الأصل "إلى".

واحد فمن أصابه فمأجور ومن أخطأه فمعذور. ولا يجاوز بعضهم إلى بعض [بـ]قوله أخطأت في الحقّ. ولا يضلّل بعضهم بعضا ولا يلزمهم العصيان فيما خالفهم فيه من اجتهاد الرّأي. ولا يدين كلّ واحد منهم بما رآه أو زعم أنّه الحقّ عنده. ولا يجوز له أن يقول إنّ الله نهى عن خلافه. فهذا الّذي حفظنا عن أشياخنا رحمهم الله ونضّر وجوههم.

6- في الدّليل على وجود الآخرة

فإن سأل سائل عن الدّليل على أن ثَمَّ دارا غير هذه الدّار؟ الجواب في ذلك: أنّا نظرنا إلى المحسن والمسيء فوجدناهم على حالة واحدة في هذه الدّار من الغنى والفقر والصّحّة والسّقم /31/ والشّدّة والرّخاء فعلمنا أنّ ثمّ دارا غير هذه الدّار يُجازى فيها المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، إذ[1] ليس من الحكمة أن يساوي الحكيم بين المحسن والمسيء ولا يكون من حكمة الحكيم إلّا أن يفرّق بينهما فيجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته. ومن [من ساوى بين][2] الوليّ والعدوّ فليس بحكيم. ولو جاز أن يساوي الحكيم بينهما لجاز أن يفضّل المسيء منهما على المحسن والعدوّ منهما على الوليّ. فلو جاز هذا لجاز أن يدعو إلى الإساءة ويأمر بها ويرغّب فيها ويدعو إلى شتمه والكذب عليه. فلمّا بطل هذا لما فيه من إسقاط الحكمة وإثبات الخطأ لفاعله ثبت أنّ ثمّة دارا غير هذه الدّار يجازى فيها المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته ويفرّق فيها الحكيم بين

---

[1] في الأصل " إذ كان ".
[2] سقط من الأصل "من ساوى بين".

وليّه وعدوّه وبين من يطيعه ومن يعصيه وهي دار الآخرة باقية ليست بفانية ودائمة ليست بزائلة وأحكامها خلاف لأحكام هذه الفانية.

7- في حقيقة الدّنيا والآخرة

فإن سأل سائل عن الدّنيا ما هي؟ وما معناها؟ فالجواب في ذلك: أنّ الدّنيا نفسها وعينها اللّيل والنّهار وما كان فيهما. وقيل لها "دنيا" لأنّها دنت إلى الفراق. وأمّا "الآخرة" فهي اسم واقع على الدّار والوقت. وقيل لها آخرة لأنّها أُخِّرَتْ[1].

فإن سأل سائل عن الآخرة إذا كانت دائمة لا انقضاء لها، والله لا انقضاء له، فما الفرق بين الدّائمين إذا كان ربّك دائما لا يفنى والآخرة دائمة لا تفنى؟ أليس قد وصفتهما بصفة واحدة وأثبت التّشبيه بين الخالق والمخلوق؟ الجواب في ذلك: أنّ الفرق بين ما ذكرته بيّنٌ بحمد الله والخلاف فيه واضح. وذلك أنّا نقول: "الله دائم بذاته" و"باق بنفسه" ولا معنى غيره ويجري عليه البقاء. ولا يجوز أن يكون له مُبْقٍ[2] أبقاه. ولا يوصف بالابتداء والنّهاية ولا العرض ولا الطّول. ولا يجري عليه شيء من هذه الصّفات. والآخرة باقية فالله أبقاها وأدامها وهو قادر على [إفنائها]. ولها حدّ في الابتداء والعرض والطّول. فهذا الفرق بين ما ذكرته.

---

[1] وانظر السّوفي: السّؤالات 102 فقد أورد نفس المعنى.

[2] في الأصل "مبنى". المراجع.

وسألت عن [الفرق][1] بين الدّائمين والباقين والله لا يَجْـرِي عليـه جميع ما يُجْرَى على...[2]. والآخرة يُجْرَى عليها ما يَجْرِي على غيرها من الخلق. والله أبقاها وأدامها ببقاءٍ ودوامٍ وجعل لها حدودًا ونهاياتٍ في العرض والطّول. فهذا الفرق بيّنٌ بحمد الله.

8- في بقاء نعيم الآخرة أو زواله

فإن سأل سائل فقال: إذا زعمتم أنّ الآخرة دار البقاء أخبرونا عمّا أكلوه من ثمارها وشربوه من شرابها وجميع ما وصل إليهم من لذّاتها أهو فان زائل أم هو ثابت قائم؟ الجواب في ذلك: أنّك إن كنت تريد[3] أنّ الّذي أكلوه وشربوه قد زال وفني مثله فهذا جائز غير فاسد.

9- في ما اختصّ به النّبيّ ﷺ دون أمّته

وسألت عن الأشياء التّي حلّت للنّبيّ ﷺ وحرّمت على أمّته والأشياء الّتي حلّت لأمّته وحرّمت عليه. الجواب في ذلك: أنّه حلّ للنّبيّ ﷺ الوهوب[4] والتّصفية[5] وتزويج التّسعة [من][6] النّسوة وليس عليه /32/ العدالة بين نسائه ويقصد [من] يشاء وحيث أراد ولا يحلّ شيء من هذا

[1] سقط من الأصل " الفرق ".

[2] في الأصل "خلّته". المراجع.

[3] في الأصل " أنّ قولك يتّجه إن كنت تريد أنّ...". المراجع.

[4] وهو أن تهب امرأة نفسها إلى النّبيّ ﷺ فيتزوّجها بغير صداق وقد جاء في ذلك قوله تعالى: **﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنّبيّ إن أراد النّبيّ أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾** (الأحزاب 50)

[5] من خصوصيّات النّبيّ ﷺ صفّي المغنّم والخمس أي يختار من الغنيمة ما شاء قبل القسمة ويختار من خمس الغنيمة أيضا ما شاء انظر اطفيّش: شرح النّيل 6 / 14.

[6] أضفنا حرف الجر " من " ليستقيم التّركيب.

لأمّته. وأمّا الأشياء التّي حلّت لأمّته وحرّمت عليه: [فقد][1] حلّ لأمّته التّبديل ورقاد اللّيل كلّه. ولهم أيضا إذا خرجوا إلى العدوّ أن يرجعوا قبل أن يلقوهم. وحلّت لهم الصّدقة. وحلّ لهم الرّأي. وقد قيل لا يحلّ هذا للنّبيّ.

10- في صفات ما جاء عن النّبيّ ﷺ

ومن أَخَذَ عن[2] النّبيّ ﷺ تحليل شيء أو تحريمه فواسع له المقام عليه. وإن نزل تحريمه بعده على النّبيّ ﷺ أو تقوم عليه الحجّة من غير النّبيّ...[3]. ومن شكّ فيما أخذ عن النّبيّ ﷺ أنّه صواب وخطأ ضلّ وهلك.

ولا يَسَعُ العبادَ الشّكُّ في جميع ما يقوله أنّه صواب أو خطأ. ولو وسعهم الشّكّ في حرف سمعوه من النّبيّ ﷺ لوسعهم الشّكّ في جميع ما يقوله. ولا يسع العباد إلّا أن يعلموا أنّه وليّ الله وأنّ الله مثيبه لا معاقبه. فإنّه لا يظلم سرّا ولا علانيّة.

فما يؤخذ عن النّبيّ ﷺ فيما كان فعله من الدّين وتركه من الدّين إلّا بأمينين من أهل دين الله[4]. وبذلك يقطع الله عذره في فعل ذلك وتصديقه. وإن كان[5] فعله ليس من الدّين وتركه ليس من الدّين [فـ]يكون

---

[1] أضفنا " فقد " للرّبط.

[2] في الأصل "على". المراجع.

[3] الجملة غير تامّة. المراجع.

[4] في الأصل "فيما يأخذ عن النّبيّ ﷺ فيما كان فعله من الدّين وتركه من الدّين أمينان من أهل دين الله". المراجع.

[5] في الأصل " إنّما إن كان". المراجع.

فيه الواحد حجّة في الكفّ دون التّصديق. وأمّا التّصديق فلا يكون فيه حجّة إلّا أمينان من أهل دين الله. وقال بعضهم لا يكون حجّة إلّا أمينان من أهل دين الله لا في الكفّ ولا في التّصديق.

11- في حكم ما رآه الأطفال قبل البلوغ

وسألتَ عمّا رآه النّاس[1] في حال طفوليّتهم وحفظوه وعلموه إلى حدّ البلوغ؟ الجواب في ذلك أنّ لأصحابنا فيه قولين: قال بعضهم يلزمه الحكم [عند][2] البلوغ فيما رآه في حال الطّفوليّة إذا علمه في حال البلوغ من براءة رجل رآه يفعل كبيرة في حال طفوليّة أو إيمان رآه من رجل في حال الطّفوليّة فميّزه في حال البلوغ فعلم أنّ ذلك ممّا يوالى [عليه] أو ممّا يبرأ به وجب عليه الحكم بذلك عند بلوغه. فكذلك شهادتهم في حال البلوغ بما علموه في حال الطّفوليّة أثبتوها في جميع الأحكام إذا قاموا بها في حال البلوغ. وقال بعضهم[3] الآخر ببطلان علم الطّفوليّة ورأوه أنّه ليس بشيء. والله أعلم وأحكم.

وما قرأه من القرآن وحفظه من علم الدّيانة وبلغ به حال البلوغ فهو له حافظ. فلا يسعه الرّجوع عنه. وكلّ ما نسيه في حال الطّفولة ولم يبلغ به حال البلوغ فهو في سعة من ذلك.

12- في حكم الكاشف لعورته وما يتّصل بها

[1] في الأصل "ما رأوه". المراجع.

[2] سقط من الأصل " عند ".

[3] في الأصل "البعض". المراجع.

ومن أبدى عورته للنّاس ضلّ وكفر. [و]من نظر إليها متعمّدا ضلّ وكفر أيضا. وهذا إذا نظر إلى العورة بعينها أو كشف عورتـه للنّـاس متعمّدا بعينها[1]. ومن أبدى عورته للأطفال أو نظر إلى عورات الأطفـال أو كشف عورته للنّاس ليلا أو نظر إلى عورات النّاس، ليلا الجواب فـي ذلك أنّ هذا ممّا لا يستحبّ فعله إذا كان الأطفال ممّن يميّزون [غير][2] أهل البلوغ[3]. ومن مسّ عورة كلّ بالغ حيّ أو ميّت متعمّدا بيده ضلّ وكفـر. ومن مكّن[4] غيره من مسّ عورته يهلك[5] /33/ بمسّه إيّاها.

13- في حكم السّحر والسّاحر

والسّحر أيضا ندين[6] بتحريمه. وقد ذكر الشّيخ ﷺ، ولا أدري أمـن كتاب روى ذلك أم جواب منه، أنّ العمل بالسّحر نفاق واستحلاله شـرك. وذكر أيضا أنّه يستتاب ما لم يَقْتُلْ. فإذا قَتَلَ قُتِـلَ[1].

---

[1] من طريق ابن عبّاس عن النّبي ﷺ أنّه قال: {ملعون من نظر إلى فرج أخيه أو قال عورة أخيه وملعـون من أبدى عورته للنّاس} الرّبيع بن حبيب الجامع الصّحيح حديث رقم 638. والأحاديث في حفظ العورة وتحريم النّظر كثيرة: انظر: م حيض 7، 74 ـــ ت أدب 22، 38، 39 ـــ جه طهارة 24، 137.

[2] في الأصل ممّن أهل البلوغ.

[3] لقد أورد الرّواحي أيضا هذه المسائل كأمثلة للصّغائر انظر كتابه نثار الجوهر 1 / 73.

[4] في الأصل "استمكن". المراجع.

[5] في الأصل "ممن يهلك". المراجع.

[6] فسّر السّوفي هذه الكلمة بالتّصويب وقطع عذر المخالف انظر كتابه السّؤالات 258 واعتبر الوارجلاني اللّفظة قابلة لأنّ تفهم من وجهين: بمعنى الدّين: أي سائغ هذا في مذهبنا واخترناه على غيره دون قطـع العذر في خلافه وبمعنى الدّيانة: أي الجزم بأنّ ما نحن عليه هو دين الله. انظر الوارجلاني الدّليل والبرهـان مج 1، 2 / 37. ولم يفرّق المؤلّف في هذه المسائل بين الحالات الّتي يقطع فيها عذر غيره وغيرها مـن

ومن ادّعى أنّه يُحْيي ويميت فهو مشرك. ورُوي عن ابن عبد الله محمّد بن مسلم أنّه قال: من علم أنّ الله أمر بشيء علم أنّه طاعة وكذلك من علم أنّ الله نهى عن شيء علم أنّه معصية.

14- في التّنابز

ومن قال لرجل: يا يهوديّ، فأجابه المدعي إليه [فـ]أنّه لا يبرأ من الدّاعي ويبرأ من المجيب لأنّه أقرّ[2] على نفسه باليهوديّة. ومن رمى أحدا من أهل القبلة بخصلة من خصال الشّرك فقال: يا يهوديّ، أو يا نصرانيّ، فهو أولى بتلك المنزلة.

ومن ظلم ذميّا بأكل مال أو قتل نفس ضلّ أيضا. ومن قتله فديته ثلث ديّة المسلم[3]. ولا يحلّ شيء من ظلمه والاعتداء [عليه][4]. وهل يبرأ

القضايا. لكن الوارجلاني كلّما عرض لتفسير هذه الكلمة فسّرها بنصوّب ونستحسن (ن م: 47، 54) غير أنّه في ص 57 استثنى المنتهك فحكم عليه بالهلاك.

[1] قال عليه السلام: {اجتنبوا السّبع الموبقات قيل يا رسول الله وما هنّ قال الشّرك بالله والسّحر وقتل النّفس الّتي حرّم الله إلّا بالحقّ وأكل الرّبا وأكل مال اليتيم والتّولّي يوم الزّحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات} (خ وصايا 33، ط 48، حدود 44، محاربين 30 ـــ م إيمان 144 ـــ د وصايا 10.).

[2] في النّصّ " أكّد " وفي الهامش " أقرّ " ولّما كان اللّفظ الأخير أنسب أثبتناه.

[3] روى أبو داود عن ابن عمر عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: {ديّة المعاهد نصف ديّة الحرّ} (أبو داود: ديانات 21). وروى أحمد والتّرمذي وابن ماجه والنّسائي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: {عقل أهل الذّمّة نصف عقل المسلمين} (ن قسامه 38 ـــ جه ديّات 13 ـــ حم 2 / 182، 224) وقال الشّافعي ديّة الكتابي ثلث ديّة المسلم (وبه قال المؤلّف) وقال أبو حنيفة ديّة الكتابي مثل ديّة المسلم. انظر اطفيّش: شرح النّيل 15 / 73، 74.

[4] سقط من الأصل " عليه ".

منهم بعلامتهم الّتي يجعلونها في أرديتهم أو غيرها من علامات الزّنا؟ قد قيل أنّهم يبرؤون[1] بذلك إن أظهروه وأعلنوه. والله أعلم وأحكم.

15- في تفسير آي من القرآن

وسئل عن معنى قوله: ﴿**اتّقوا الله حقّ تقاته**﴾ (آل عمـــران: 102) فكيف [يُتَّقَى][2] حَقَّ تقاته؟ الجواب في ذلك: أنّ "حقّ تقاته" أن يطيعوه ولا يعصوه وأن يذكروه ولا ينسوه وأن يشكروه ولا يكفروه.

عن الشّيخ ﷺ في معنى قوله: ﴿**يوم نطوي السّماء كطيّ السّـــجل للكتاب**﴾ (الأنبياء: 102) قال: معنى "طيّها" فناؤها. وقال أيضا في معنى قوله: ﴿**وإذا الوحوش حشرت**﴾ (التّكوير: 5) قال: حشرها فناؤها. وذلـــك أنّ فناء جميع الأشياء على التّلاشي لا على الانقلاب ما خـــلا المكلّفـــين وأطفال المسلمين [فــ]فناؤهم على الانقلاب. وأمّا أطفال غير المســـلمين فالله أعلم وأحكم أعلى الانقلاب يكون فناؤهم أم[3] على التّلاشي. فإن كـــان على الانقلاب فهم من أهل الجنّة ولا يكونون من أهل النّار. وإنّ الله يمنّ بالرّحمة ولا يظلم بالعذاب[4].

---

[1] في الأصل "يبرون".

[2] سقط من الأصل " يتّقى ".

[3] في الأصل "أو". المراجع.

[4] نقل السّوفي نفس العبارات: انظر السّؤالات 103. والقول الّذي ذهب إليه المؤلّف نسبه السّالمي إلى ابن عبّاس والجمهور على أنّ كلّ حيّ محشور لقوله تعالى: ﴿**وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيـــه إلّا أمم أمثالكم**﴾ (الأنعام 38) لكن حشر ما عدا العقلاء على التّلاشي والذّهاب. ثمّ أثبت بالبـــيّنـــــة أنّ فناء أطفال المشركين على الانقلاب محتجّا بقوله تعالى: ﴿**وإذا الموءودة سئلت بأيّ ذنـــب قتلـــت**﴾ (التّكوير 8، 9). انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول 261. وانظر الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 15.

16- في مسالك الدّين

وروى لنا شيخنا عن أبي زكريّا رضي الله عنهما أنّه قال: مسالك الدّين[1] أربعة. فمن زاد فيها أو أنقص منها فقد أخطأ. وهي[2] الظّهور[3] والكتمان[4] والدّفاع[5] والشّراء[1].

---

[1] هي الطّرق الّتي يتوصّل بها إلى إنفاذ الأحكام الشّرعيّة انظر: امحمّد اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد 76.

[2] في الأصل " وهو ".

[3] هو أن يكون للإباضيّة إمام ظاهر يطبّق أحكام الشّريعة ويجاهد بهم عدوّهم. فإن عدل بينهم وحكم فيهم بكتاب الله وسنّة رسوله وجب عليهم طاعته ونصرته وإن خالف الحقّ وتعدّى حدود الله فلا طاعة له عليهم انظر الفرسطائي: مسائل التّوحيد 15، 16. وإعلان الظّهور غير مقيّد بوقت أو بعدد من النّاس وإنّما يكون متى قدر الإباضيّة على ذلك ووجدوا من توفّرت فيه شروط الإمامة. قال محمّد بن محبوب عند ما سئل عن ذلك: " لا نعلم فيه وقتا إلّا أن يقوى على النّاس فيبيّن لهم الحقّ وينسبه لهم... ربّما قدر الرّجل في الأربعين وربّما لم يقدر في عشرة آلاف". المصنّف الكندي: 10 / 51 وقد سمّيت فترة الإمامة ظهورا لظهور العدل والحقّ وغلبة الإباضيّة وخفاء الباطل وأهله انظر الكندي المصنّف 10 / 53. ومن أمثلة الظّهور حال الرّسول ﷺ بعد الهجرة وحال أئمّة الدّولة الرّستميّة في بلاد المغرب. وانظر اطفيّش: شرح النّيل 14 / 305 ـــ 308، شرح عقيدة التّوحيد 76، الجنّاوني: عقيدة التّوحيد 5، الوضع 29.

[4] الكتمان هو إخفاء الدّين عند عدم القدرة على الصّدع بالحقّ وتنفيذ جميع الأحكام الشّرعيّة يقول الكندي: "وإذا غزا أهل الباطل وهن الحقّ واستخفّوا به واكتتموا به وذلك هو الكتمان نفسه لأنّه إذا عصي الله وأطيع الشّيطان علانيّة فقد عزّ الباطل وأهله ووهن الحقّ وأهله". الكندي: المصنّف 10 / 54. ومسلك الكتمان مثاله ما كان عليه النّبيّ ﷺ في المرحلة الأولى من الدّعوة في مكّة وكذلك ما كان عليه جابر وأبو عبيدة وفي المرحلة الأولى. على أنّ نظام الكتمان يأخذ أحكاما من الظّهور قدر الإمكان نذكر من هذه الأحكام الإجراءات العمليّة للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.انظر: الكندي: المصنّف 10 / 52. اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد 77. الجعبيري: نظام العزّابة 103، 104. الجنّاوني: عقيدة التّوحيد 5. الجنّاوني: الوضع 29.

[5] الدّفاع هو أن تولّي جماعة الإباضيّة واحدا منهم إماما عرضا بالحروب إذا فاجأهم العدوّ أو خافوا مباغتته فيدفعون به عداوة العدوّ ويطيعونه ما دام القتال فإذا زال القتال زالت إمامته من أعناقهم وإذا

17- في تارك الصّلاة

رُوِيَ عنه أيضا أنّه قال: لا يسع جهل تارك الصّلاة[2] إذا خرج عنه وقت الصّلاة. وأمّا قبل وقتها فلا يضيق عليه جهل الصّلاة ولا جهل تاركها[3]. وكلّ من فعل شيئا ممّا حرّمه الله عليه من جميع ما يسع جهله

كانت الظّروف مناسبة للظّهور فإمّا أن تجدّد له البيعة فيصير إمام ظهور وإمّا أن يبايع غيره. ويشترط في إمام الدّفاع مع الصّفات الحربيّة صفات التّقوى والأمانة ويمثّل عادة لإمامة الدّفاع بإمامة عبد الله بن وهب الرّاسبي. انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 16. الكندي: المصنّف 10 / 61، 62.. اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد: 76. اطفيّش: شرح النّيل 14 / 303، 305.

[1] الشّراء هو أن يبايع أربعون رجلا فأكثر واحدا منهم على الاستبسال في قتال العدوّ وإماتة الجور وإحياء الحقّ يشرون أنفسهم لله ابتغاء مرضاته مع الزّهد في الدّين. وإن خرجوا وعزموا على الشّراء فلا يرجعون إلى بيوتهم حتّى يميتوا الحقّ أو يموتوا. وهذا الإمام يبايع على طاعة الله ورسوله وعلى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله وعلى أن يطيعه المبايع إذا أمره وينفر معه إذا استنفره ولا تأخذه في الله لومة لائم وعليه ما على الشّراة الصّادقين. والملاحظ أنّ بيعة الشّراء تزيد على بيعة الدّفاع اشتراط الشّراء بصفة خاصّة فالعقد الّذي يربط بين الإمام والمقاتلين هو أكثر شدّة إذ يقتضي الالتزام بمواصلة القتال والثّبات عليه إلى أن يصير عدد المقاتلين محصورا في ثلاثة أنفار وقد عقد كوبرلي مقارنة بين الإباضيّة والأزارقة في هذا المضمار فوصف موقف الإباضيّة بالاعتدال خلافا للأزارقة المغالين لأنّ الخروج عند الأخيرين يكون عند بلوغ عشرين رجلا وإذا لقوا أحدا من المعارضين طبّقوا عليه قاعدة الاستعراض. والشّراء مصطلح مستمدّ من قوله تعالى: ﴿**إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنّة**﴾ (التّوبة 111). فالشّراء إذن هو شراء الإنسان نفسه من النّار أو شراء الجنّة بنفسه أو بيع نفسه بالجنّة. انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 16. الكندي: المصنّف: 10 / 60، 62. الجنّاوني: عقيدة التّوحيد: 5. اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد: 76. وقد تمرّ على الإباضيّة فترات لا تندرج في أحكام المسالك الأربعة كما عبّر عن ذلك أبو بكر الزّواغي فقال: لسنا في ظهور ولا كتمان ولا دفاع ولا شراء ولكن زماننا سائبة. الوسياني: السّيَر 31.

[2] أي لا يسعه جهل وجوبها أو كيفيّة أدائها.

[3] أي جهل كفر تاركها.

إنّما عليه التّوبة من ذلك وليس عليه أن يعلم أنّ الله نهى عنه وأنّه كُفْرٌ وكبيرةٌ. وإنّما عليه أن يتوب من جميع الذّنوب كبيرا كان أو صغيرا. وليس عليه المعرفة بها قارفها أو لم يقارفها. فكلّ ما وسعه الجهل به قبل المقارفة له وسع الجهل به حين قارفه. وإنّما يلزمه الكفّ عنه علم ذلك أو جهله[1].

والكفّ عن الذّنوب كلّها جميعا فرض لازم. عليهم أن يعلموا أنّ ذلك الكفّ فريضة. والتّوبةُ من الذّنوب الإقلاعُ[2] وتركُ العودة والنّدامةُ على ما مضى[3].

18- في قطع الرّحم

ومن قال لِذِي رَحِمٍ[4]: ليس بيني وبينك رحم ضلّ. /34/ وصلة الأرحام وبر الوالدين وحقوق الجوار وحقّ الصّاحب بالجنب وما ملكت

---

[1] ذهب أبو خزر إلى أنّه يسع النّاسَ جهلُ الحرام ما لم يركبوه. غير أنّ المؤلّف ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك إذ جوّز جهل الحرام ولو اقترفه واعتبر الإثم متعلّقا بالفعل لا بالجهل ورأي أنّ الواجب هو الإقلاع أي التّوبة. والحقيقة أنّ الإقلاع عن الشّيء والتّوبة منه لا يتمّان إلّا بمعرفة أنّه معصية. فمعرفته الحكم والخوف من العقاب هما الدّافع إلى التّوبة.

[2] في الأصل " الانقلاع ".

[3] لم يذكر المؤلّف الشّرط الرّابع للتّوبة وهو التّكفير عن السّيّئات لقوله تعالى: ﴿**إنّ الحسنات يذهبن السّيّئات**﴾ (هود 114) هذا فيما بين العبد وربّه أمّا فيما يتعلّق بحقوق العباد فلا تكون التّوبة إلّا بتسديد الحقوق إلى أهلها. وقال الثّميني: "فإن كان فيه تباعة مال أو نفس وجب الغرم".

[4] في الأصل "الّذي رحم". المراجع.

اليمين فحقوق هؤلاء كلّه واجبة[1]. ومن عقّ والديه أو أحدهما أو قطع رحمه فقد ضلّ وكفر لقول الله ﷻ: ﴿**يقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولائك لهم اللّعنة ولهم سوء الدّار**﴾ (الرّعد 25).

19- في حكم المخطئ في صفات الله

ومن أخطأ في صفة الله فإنّ خطأه يكون على وجهين: يكون شركا[2] ويكون نفاقا[3]. فإن كان خطؤه[4] ممّا يحتمل التّأويل فهو منافق مثل من زعم أنّ الله يُرى يوم القيامة وأنّ الله لم يخلق شيئا من أفعال العباد وأشباه هذا ممّا يصيب به التّأويل. وأمّا من أخطأ في صفته فوصفه بشيء من صفات الخلق أو زعم أنّه جسم أو صورة أو وصفه بالحدود والأقطار أو زعم أنّه يُرَى في الدّنيا فهو مشرك بخطئه في صفة ربّه ووصفه له بصفات البشر.

20- في حكم المخطئ في صفة البيت الحرام

وأمّا من أخطأ في صفة بيته الحرام فإن كان خطؤه[5] ممّا يخرج البيت الحرام من معناه[6] مثل من زعم أنّه فسطاط أو خيمة أو عريش[1]

---

[1] قال تعالى: ﴿**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذوي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصّاحب بالجنب وابن السّبيل وما ملكت أيمانكم إنّ الله لا يحبّ من كان مختالا فخورا**﴾ (النّساء: 36)

[2] في الأصل " مشركا ".

[3] في الأصل " منافقا ".

[4] في الأصل "خطأه". المراجع.

[5] في الأصل "خطأه". المراجع.

[6] في الأصل " يخرجها من معناها". المراجع. وقد ذكّر المصنّف الاسم ثمّ أنّث الضّمير العائد في كامل الفقرة. وتابعه المحقّق على ذلك. فحملناه على التّذكير. المراجع.

فهو مشرك. وإن كان خطؤه في صفته ممّا لا يخرجه من معناه[2] مثل زعمه أنّه من لبن أو آجر فهذا منافق متأوّل. ومن حوّله أو ادّعاه في غير موضعه فهو كافر. ومن ادّعى قبلة غيره فهو أيضا كافر. وكفره كفر شرك. ومن جعله قبلة ولم يتحرّه[3] حتّى يخرج عنه وقت الصّلاة فحينئذ يكفر بجهله لذلك. ومن هدمه بالتّعدية فهو كافر منافق. ومن استحلّ هدمه فهو أشدّ كفرًا[4]. ومن جحده وأنكره فهو مشرك.

21- في حكم المنكر لشيء من خلق الله

ومن أنكر شيئا من خلق الله أن يكون الله خالقه فهو كافر. وكفره على وجهين يكون شركا ويكون نفاقا. وإن كان إنكاره ممّا لا يحتمل التّأويل ولا يُنْسَبُ إلى أحد سوى الله فهو مشرك لإنكاره لذلك. ومن شكّ في كفر من أنكر شيئا من خلق الله فهو كافر أيضا مثله. ولا يكون الشّاكّ في المشرك منافقا (كذا) ولا الشّاكّ في المنافق مشركا.

وقال أيضا: من شكّ في شيء ممّا أمر الله به بعد المعرفة به أنّه أمر به أنّه عدل أو جور أشرك بالله لأنّه شكّ فيه أنّه يأمر بالجور أو بالعدل. ومن شكّ في ذلك شكّ في الله أنّه عادل أو جائر.

22- في حكم منكر صفات الله تعالى

---

1 في الأصل "عرش". المراجع.

2 في الأصل "معناها". المراجع.

3 في الأصل " جعل أنّها قبلة و لم يتحرّها". المراجع.

4 في الأصل " أشدّ لكفره". المراجع.

ومن زعم أنّ الله لا يعلم ولا يقدر ولا يسمع ولا يبصر، أو قال: ليس بعالم أو ليس بقادر أو ليس بسميع أو ليس ببصير[1]، أو قال: غير قادر أو غير عالم فهذا ممّا يشرك به قائله أيضا كلّه. والشّاكّ فيه[2] مثله إذا فهم ذلك بلغته الّتي تُلْزِمُهُ الحُجَّةَ. وكذلك من زعم أنّ الله يقدر أن يظلم أو يقدر أن يجور أو يقدر أن يكذب، أو قال: يقدر أن يجهل، أو قال: يقدر أن يتّخذ ولدا أو صاحبة فهذا أيضا ممّا يشرك به قائله. ومن وصفه بالحركة والسّكون فهو مشرك[3].

23- في ما ندين به من أحكام

23- 1- أحكام التّكفير

وندين بتكفير[4] أهل التّأويل[5] وإثبات كفرهم كفرا غير شرك[6].

وندين /35/ بتكفير أهل الكبائر من أهل التّوحيد وأنّ كفرَهم كفرٌ غير شرك. وهو كفر النّفاق[7].

---

[1] في الأصل " أو لا بصير ".

[2] في الأصل " في ".

[3] أورد أبو عمّار الأدلّة على أنّ الله لا يوصف بالحركة والسّكون وكلّ ما ذكر من الحجج راجع إلى أصل واحد وهو أنّ الحركة والسّكون من صفات الجسم ومن خصائص الحادث والله منزّه عن ذلك انظر تفاصيل ذلك في كتابه شرح الجهالات 361، 362.

[4] في الأصل "تفسير". المراجع.

[5] يقصد بأهل التّأويل مخالفي الإباضيّة. سمّاهم بذلك لأنّهم أوّلوا نصوصا من القرآن والحديث في مختلف مسائل العقيدة تأويلا يتعارض مع ما يراه الإباضيّة من مقالات يعتقدون أنّها منبنية على قاعدة التّنزيه للخالق. انظر تفسير هذه العبارة عند الوارجلاني في كتابه الدّليل والبرهان مج 1، 2 / 45.

[6] قارن بما أورده الأشعري من حكم على المخالفين في كتابه مقالات الإسلاميّين 2 / 171.

[7] انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 1، 2 / 37 ــ 44.

وندين بإنفاذ الوعد والوعيد وأنّ الله لا يخلف الميعاد ولا يبدّل القول لديه وأنّه منجز في وعده ووعيده[1].

23- 2- **في أحكام الجنّة والنّار**

وندين بأنّ من دخل الجنّة خالد فيها وأنّ من دخل النّار خالد فيها[2].

وندين بأنّ الجنّة والنّار لا انقضاء لهما ولا غاية لدوامهما[3].

23- 3- **في أحكام الكفر والإيمان والشّرك والنّفاق**

وندين بأن لا منزلة بين المنزلتين: بين الكفر والإيمان.

---

[1] لقد وعد الله المؤمنـــيـــن الثّواب في الآخرة على إيمانهم وطاعتهم وأوعد الكافرين النّار على كفـــرهم ومعصيتهم. والمسلمون مجمعون على أنّ الله لا يخلف وعده للمشركين واختلفوا في خلف الوعيد لمرتكب الكبيرة الموحّد فمنهم من قطع بعدم تعذيبه ونسب هذا القول إلى مقاتل بن سليمان. ومنهم من قال مـــا أوعد به أهل الكبائر هو الحقّ والعدل إن شاء، وإن شاء عفا، والرّاجح هو حصول المغفرة له ولو بـــدون توبة وهو قول الأشاعرة. أمّا الإباضيّة والمعتزلة فقد أوجبوا العقاب على مرتكب الكبيرة. يقول أبو نصر: " ودنا بإنفاذ الوعيد وحكمه+++ وتخليد أهل النّار في النّار والهون." انظر الثّميني: النّور 275. ومعـــنى وجوب العقاب عند الإباضيّة هو اقتضاء الحكمة الإلهيّة وصول العقاب لمن مات على الكبيرة ولم يتـــب منها.

[2] اختلف أيضا في خلود مرتكب الكبيرة فقال المرجئة لا يعرض الموحّد أصلا على النّار وقاعدتهم في ذلك لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقال الأشاعرة إن دخل الموحّد العاصي النّار فإنّه يمكث فيها بقدر معصيته ثمّ يخرجه الله من النّار ويدخله الجنّة. وقال الإباضيّة والمعتزلة بخلود من مات على الكبيرة ولم يتب منها. وقد اعتبر بعض الإباضيّة المحدثون المسألة ليست من القضايا الجوهريّة الّـــتي يقـــع بسببها التّكفير. انظر: ابن تعاريت: المسلك المحمود 130، 131، امحمّد اطفيّش: إزالة الاعتراض: 4.

[3] لقد تفرّد الجهميّة (أتباع جهم بن صفوان ت 128 هـــ) بالقول بفناء الجنّة والنّار. وقد خـــالفهم في ذلك جميع الفرق الإسلاميّة. قال السّالمي: "ومن يقول دار الخلود فانية+++ أو أهلها ففاســـق علانيّـــة". مشارق أنوار العقول 307.

وندين بأنّ المنافقين غير المشركين وأنّهم مذبذبون[1] بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء كما قال ﷻ في محكم كتابه: ﴿مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ﴾ (المجادلة 58: 14) نفاهم من المؤمنين أن يكونوا معهم في الاسم والثّواب ونفاهم من المشركين أن يكونوا معهم في الحكم والسّيرة، وإن كانت النّار تجمّعهم واسم الكفر. وهم مع المسلمين في الأحكام والسّيرة، جرى عليهم حكم ما به أقرّوا من أحكام الملّة الّتي ادّعوها. وحرّم الله علينا أن نسمّيهم بأسماء أهل الدّين والإسلام: لا نسمّيهم مشركين وجاحدين لإقرارهم بتوحيد ربّهم. محرّم ذلك علينا.

وندين بأنّ الله يغفر الصّغائر باجتناب الكبائر ولا يغفر الكبائر إلّا بالتّوبة والاعتراف والرّجوع عنها.

وندين بتكفير من زعم أنّ معصية الله كلّها كفر وشرك وطاعته كلّها توحيد[2].

وندين بتكفير من زعم أنّ الكفر كلّه شرك والإيمان كلّه توحيد.

وندين بأنّ جميع ما أمر الله به إيمان وليس جميع ما نهى الله عنه كفر وذلك بامتنان من منّان إذ جعل طاعته كلّها إيمانا ولم يجعل معصيته كلّها كفرا[3].

---

[1] في الأصل "مذنبون". وقد أصلح المحقّق الإعراب ولم يهتد إلى فكّ الرّسم. المراجع.

[2] فسّر الوارجلاني هذه العبارات في الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 1، 2 / 47 ــ 57.

[3] الوارجلاني، الدّليل والبرهان، مج 1، 2 / 59. واعتبر أنّ معنى "ندين" نصوّب ونفى أن تكون بمعنى التّديّن انظر نفس المصدر مج 1، 2 / 58.

وندين ببراءة أهل الكبائر من أهل التّوحيد ونفي الإيمان عنهم وأنّهم ليسوا بمسلمين ولا بمؤمنين.

23- 4- **في صفات الله**

وندين بأنّ الله لا يُرى في الدّنيا ولا في الآخرة وأنّه لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار[1].

وندين بأنّ الله ليس كمثله شيء في صفة ولا ذات ولا فعل وأنّ من شبّهه بخلقه أو مثّله ببريّته[2] أو وصفه بصفة غيره فهو مشرك. والشّاكّ فيه مشرك[3].

وندين بأنّ الله خالق وما سواه مخلوق وأنّه خالق لوحيه وكلامه وجاعل له أو محدث له.

---

[1] إشارة إلى آية الأنعام 103.

[2] في الأصل: إلى " بريته ".

[3] وذلك لقوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير**﴾ (الشّورى 11) والمثل هو الشّبيه. وقد أشكل على العلماء إدخال الكاف على "مثل" ولذلك اختلفوا على أقوال: الكاف زائدة ويصير معنى الآية ليس مثله شيء أو الكاف زائدة ويصير معنى الآية ليس شيء كهو. وهو الّذي اختاره تبغورين في كتابه أصول الدّين: 3. وذهب آخرون إلى انّه لا زيادة في الآية والمثل بمعنى الذّات أو الصّفة ويصير معنى الآية ليس كذاته شيء أو ليس كصفاته شيء وهو الّذي اختاره المصعبي. انظر المصعبي: حاشية تبغورين: 3. والآية مشتملة على نفي جميع صفات الحدث والعجز عن الله تعالى وهي مقتضية لوحدانيّة الله في أسمائه وصفاته وذاته وأفعاله وعبادته. انظر: تبغورين: أصول الدّين: 3. السّوفي: السّؤالات 200، 260، 5. عقيدة أبي سهيل 23. أبو مسلم الرّواحي: نثار الجوهر 1 / 29. المصعبي: حاشية تبغورين: 4. المحشّي: حاشية الوضع 68. والملاحظ أنّ السّدويكشي والثّميني قد نسبا إلى الجبائي اعتباره ذاته مماثلة لسائر الذّوات لكنّها تمتاز بأحوال أربعة: الوجود والحياة والعلم التّامّ والقدرة التّامّة. وزاد ابنه الخامسة وهي الألوهية الصّفة الموجبة للصّفات الأربع السّابقة. انظر: حاشية السّدويكشي على الدّيانات: 1 الثّميني: معالم الدّين 158.

وندين بأنّ الله استوى على العرش استواء غير معقول، وأنّه استوى على جميع خلقه لا على الحلول والتّمكّن، وأنّ استواءه صفة له في ذاته لم يزل مستويا ولا يزال كذلك، وأنّه استوى على كلّ شيء قبل كونه[1].

وندين بأنّ الله في جميع الأماكن لا على الحواية والتّمكّن، وكونـــه فيها ومعها على الأحداث لها والزّيادة والنّقصان منها[2].

23- 5- **في التّحكيم**

وندين بتصويب أهل النّهر في إنكارهم الحكومة يوم صـــفيّن بـــين عليّ بن أبي طالب ومعاوية. وذلك أنّهما حكّما الحكمين في أمر الـــدّماء الّتي ولي الله الحكم فيها وحكّما رجلين غير مرضيّين ولا مأمونين فيمـــا حكما به[3]...[1] وجب الرّضا به /36/ على الفريقين جميعا. وأنكـــر ذلـــك

---

[1] لم يؤوّل المؤلّف الاستواء في هذا الموضع وإنّما أخّره إلى باب التّوحيد ونفي الأشباه.

[2] وفي الدّيانات لأبي عامر: ص 43: " وندين بأنّه في كلّ مكان بالحفظ والقدرة وبكونه في الأشياء ومع الأشياء بالإحاطة لها وبالزّيادة وبالنّقصان لا على الحلول والتّمكّن". وانظر شرح الـــتّلاتي للـــدّيانات ص 51. وفي السّؤالات ص 265. أورد السّوفي نفس المعاني فأثبت أنّ وجود الله في كلّ مكـــان لا بمعـــنى الحلول والتّمكّن إنّما بمعنى التّدبير.

[3] هذان الحكمان هما أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص. وأمّا أبو موسى فاسمه عبد الله بن قيس بـــن سليم. انظر ترجمته في كتاب أسد الغابة لابن الأثير 3 / 297، وعمرو بن العـــاص في ن م 4 / 244. وقضيّة التّحكيم ما آلت إليه نتائج مبسوطة في كتب التّاريخ والرّوايات التّاريخيّة في أحـــداث الصّـــحابة متناقضة يعسر التّدقيق فيها والبحث في مثل هذه المسائل لا يجدي نفعا بل يزيد الأمّة تمزيقـــا واختلافـــا والواجب علينا إحسان الظّنّ بالصّحابة إذا كلّهم مجتهد وملتمس الحقّ. يقول السّيابي: "وما مضى قبلـــك ولو بساعة+++ فدعه فليس البحث عنه طاعة". والعاقل يشتغل بعيوب نفسه عن غيره... ونجاتها وعليـــه أن يحسن الظّنّ بجميع المسلمين ويلتمس الأعذار ويحملهم على المحامل الحسنة ما وجد سبيلا إلى ذلك... " السّيابي: فصل الخطاب 1 / 20، 21. وما أحسن تعليق عبد الرّحمان بكلي على هذا الكلام إذ يقـــول: "ولو أنّ الّذين خاضوا في هذه الفتن بالجرح والتّعديل ـــ سيّما الّذين أسرفوا منهم في الطّعن ـــ تنزّهـــوا

على عليّ بن أبي طالب. [و]من كان معه من أهل العلم والبصائر في الدّين احتجّوا به عليه بما كان معهم من الكتاب والسّنّة وآثار من كان قبلهم. فمن مات قبل ذلك على إنكار الحكومة من أهل الفضل في الإسلام ممّن كان فضلهم مشهورا وصلاحهم[2] معلوما منهم عمّار بن ياسر وابنا بديل الخزاعيان[3] والأشتر النّخعي[4] ومن كان معهم من أهل البصائر في الدّين من المهاجرين والأنصار وغيرهم من خيار المسلمين فقالوا لعليّ بن أبي طالب: لا[5] يجوز لك أن تحكم الرّجال فيما قد ولي الله الحكم فيه ولم

وتوقّفوا كما فعل علاّمتنا الجليل السّيابي وكرّسوا حياهم في إصلاح حاضر المسلمين وعملوا بالآية الكريمة: ﴿**تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عمّا كانوا يعملون**﴾ (البقرة 134) لتجافينا أكثر من الفتن والبلايا الّتي عاشتها الأمّة عبر القرون ولا تزال". راجع قواعد الإسلام للجيطالي 1 / 83 ــ 85 تع 1 للمحقّق بكلّي وانظر: امحمّد اطفيّش: الذّهب الخالص 43. وقد اختار أبو عبيدة مسلم الكفّ عن الصّحابة، ذكره الرّقيشي في مصباح الظّلام عند الكلام على وفد الأصحاب إلى عمر ابن عبد العزيز وأبو مهدي عيسى المليكي في رسالته والبدر التّلاتي في النّزهة: "على أنّ البحث عمّا سلف غير لازم كالبحث عن الأحداث وأصحابها والفتن وأهلها تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت".

[1] في الجملة نقص. المراجع.

[2] في الأصل " صلاحكم ".

[3] أمّا عمّار بن ياسر فهو من السّابقين الأوّلين إلى الإسلام وهو حليف بني مخزوم وأمّه سميّة وهي أوّل من استشهد في سبيل الله. أسلم عمّار في دار الأرقم بن الأرقم وهو أوّل من بنى مسجدا في الإسلام توفّي في واقعة صفين وعمره أربعة وتسعون سنة. انظر: ابن الأثير: أسد الغابة: 4 / 129 ــ 135.

و أمّا ابنا بُدَيْل بن ورقاء وأخوه عبد الرّحمان وهما رسولا رسول الله ﷺ إلى اليمن. شهدا صفيّن مع عليّ وقتلا في هذه المعركة انظر ابن الأثير: أسد الغابة 1 / 203. 3 / 184، 429.

[4] هو مالك بن الحارث بن عبد يغوث النّخعي المعروف بالأشتر. أمير من كبار الشّجعان. سكن الكوفة وشهد اليرموك والجمل وصفين ولاّه عليّ بن أبي طالب مصر فقصدها فمات في الطّريق توفّي سنة (38/ 658) كما حقّقه ابن عبد البرّ في الإصابة 10 / 3، 4 ــ: 8335.

[5] في الأصل " فلا ".

يردّه إلى أحد من خلقه لقوله ﷻ: ﴿**فقاتلوا الّتي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله**﴾ (الحجرات: 9) وقد علمت يا عليّ أنّ معاوية بن أبي سفيان ومن اتّبعه من أهل الشّام وغيره من البلدان بغاة عليك وعلى المهاجرين والأنصار يوم صفّين فلا يسعك فيهم إلّا قتلهم حتّى يفيئوا إلى أمر الله وعلى ذلك قاتلهم عمّار بن ياسر ومن معه من المهاجرين والأنصار ومن كان معهم من خيار المسلمين حتّى لقوا الله[1]. فقد دعاهم معاوية بن أبي سفيان ومن معه إلى ما دعاك إليه فأبوا[2] عليه وقاتلوه على ذلك حتّى لحقوا بالله. اركن يا عليّ على السّبيل الّذي مات عليه عمّار بن ياسر ومن معه واتركنا نموت عليه أو يظهر الحقّ على أيدينا ونميت الباطل. فأبى عليهم عليّ [إلّا] التّحكيم. ثمّ افترق عليّ وأهل النّهر فبرئ منهم وبرئوا منه. وقتلوهم على حجّة الله واتّباع كتابه وسنّة نبيّه وآثار من كن قبلهم من خيار هذه الأمّة عمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين والأنصار وأهل البصائر في الديّن، رحمهم الله وغفر لهم ومنّ علينا بالتّمسّك بآثارهم[3] والسّلوك على مناهجهم.

23- 6- **في القضاء والقدر**

وندين بإثبات القدر خيره وشرّه وأنّ الله خالق لأفعال العباد[4] فإنّه عالم بكلّ شيء وقادر على كلّ شيء ومريد لكلّ شيء وخالق لكلّ شيء،

---

[1] في الأصل " بالله ".

[2] في الأصل " فأبوه ".

[3] في الأصل: لآثارهم ".

[4] لقد توسّع أبو حزر في الاستدلال على خلق الأفعال لله والرّدّ على المعتزلة في قولهم إنّ الإنسان خالق لأفعاله. انظر كتابه الرّدّ على جميع المخالفين 32، 47، 70. وانظر: تبغورين: أصول الدّين 12 ــ 17،

وأنّه لا يخرج شيء من علمه ومن قدرته وسلطانه ومشيئته وإرادته وخلقه وتدبيره، وأنّه يعلم كلّ شيء قبل كونه ويعلمه إذا كان وبعد كونه، وأنّه لا تبدو له البدوات ولا يستفيد علما لما أحدثه بل هو عالم بما قد كان وما يكون وما لا يكون، أنّه لا يكون وهو عالم أن لو كان كيف كان يكون.

وندين بأنّ النّاس لا يموتون قبل آجالهم لقول الله ﷻ: ﴿**لكلّ أمّة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾ (الأعراف 34)[1].

الجنّاوني: الوضع 22 عقيدة نفوسة 13 ــ 15، الفرسطّائي: مسائل التّوحيد، 6، تبيين أفعال العباد 2 / 32 ــ عقيدة أبي سهل 35، 68، 69 ــ السّوفي: السّؤالات 79، 150 ــ 158، 200 ــ 203، 244. الوارجلاني: قواعد الإسلام 1 / 29 ــ 33 ــ أبو عمّار: الموجز 2 / 22 ، عمرو التلاتي، شرح الدّيانات 47 ــ 58، نخبة المتين 149 ــ 167، السّدويكشي: حاشية على الدّيانات 7 ــ 9، المحشّي: حاشية الوضع 54، 55، 70، 73، المصعبي: حاشية تبغورين 12، 17، داود التّلاتي: شرح العقيدة المباركة 14، 15 ــ السّالمي: المشارق 310 ــ 328، ونيس عامر في تحقيقه لشرح الجهالات: 40 ــ 42. قارن بالأشعري: الإبانة 181 وما بعدها ــ البغدادي: أصول الدّين 133، 134 والجدير بالذّكر أنّ المصطلح لم يتوضّح إلّا في القرن السّادس مع أبي عمّار والسّوفي. ولقد تتبّع الجّعبيري هذه المسألة منذ القرن الأوّل إلى القرن الرّابع عشر والمؤلّف نفسه (أبو الرّبيع) استعمل لفظ الاكتساب في صفحة واحدة ستّ مرّات وممّا قاله: " ولم يؤاخذ عباده إلّا بما اجترحوه واكتسبوه واختاروه بأنفسهم". لكنّه لم يحدّد مفهوم الكسب وإنّما وقع التّعريف به فيما بعد فتعدّدت التّعريفات فقيل هو" تعلّق القدرة الحادثة بالمقدور " وقيل " صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل " انظر تفصيل ذلك: الجّعبيري: الأطروحة.

[1] أثيرت هذه القضيّة عند الحديث عن القتيل فقال المعتزلة مات قبل أجله وقد استحقّ القاتل العقاب لأنّه قطع عليه أجله وخالفهم في ذلك الإباضيّة والأشاعرة بدليل الآية المذكورة وبحجّة أنّ قدر الله لا يؤثّر فيه فعل المخلوق. والملاحظ أنّ السّالمي لم يعد هذه المسألة من المسائل الدّينيّة التّي يفسق فيها المخالف. انظر السّالمي: المشارق 266، 267. وانظر في هذه المسألة تبغورين: أصول الدّين 76، عقيدة أبي سهل: 69، عمرو التلاتي: نخبة المتين 167، الأشعري: الإبانة 203، 204. البغدادي: أصول الدّين 142، الجّعبيري: الأطروحة.

23- 7- في عدل الله

وندين بأنّ الله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (يونس 10: 44) ولم يؤاخذ عباده إلّا بما اجترحوه واكتسبوه واختاروه[1] بأنفسهم، وأنّهم ليسوا بمجبولين[2] ولا بمجبورين[3] على شيء من أعمالهم ولم يأمرهم إلّا بأحسن أفعالهم ولم ينههم إلّا عن سوء أعمالهم. وفي الأمر والنّهي ما يبطل الجبل والجبر. ولو جاز أن يأمرهم وينهاهم عمّا جبلهم وأجبرهم عليه لجاز أن ينهاهم عن قصرهم وطولهم وتحسين صورتهم

---

[1] حدّ الاختيار بأنّه كلّ ما اكتسبه الإنسان من دون إكراه ولا ضرورة في الأخذ والتّرك من الحركة والسّكون وما يقوم عنها من قصده واختياره. انظر الفرسطّائي مسائل التّوحيد 6. وفسّره قاسم الويزاني في شرح النّونيّة بأنّه الميل إلى فعل شيء أو تركه بعد تردّد وهو المعبّر عنه بالإرادة ويسمّى كسبا باعتبار ما يصدر عنه. أمّا المخرج للفعل من العدم إلى الوجود فهو الله تعالى. نقلا عن المصعبي: حاشية تبغورين 17.

[2] الجبل لغةً: الخلق يقال جبل الخلق = خلقهم. وجبله على كذا طبعه. والنّاس مجبولون على أفعالهم بمعنى مخلوقون على أن يفعلوا ما علم الله أنّهم يفعلونه قبل أن يخلقهم لا أنّهم مجبورون عليه ولا دخل لهم فيه ولو بالاكتساب كما تقول الجبريّة. وقد تفرّد بهذا القول من الإباضيّة أهل جبل نفوسة قبل ظهور النّونيّة (لأبي نصر فتح بن نوح الملوشائي) في القرن السّابع. استدلّوا عليه بنصوص من القرآن والسّنّة كقوله تعالى: ﴿**واتّقوا الله الّذي خلقكم والجبلة الأوّلين**﴾ (الشّعراء 184) وقوله: ﴿**بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلّا قليلا**﴾ (النّساء 155) وقوله ﷺ: {جبلت القلوب على حبّ من أحسن إليها}" (لم يخرجه ونسنك) وقد احتجّوا على إباضيّة المغرب بأن الاختيار لم يرد ذكره لا في الكتاب ولا في السّنّة بل قال تعالى: ﴿**وربّك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة...**﴾ (القصص 68). واعتبر تبغورين أنّ لا فرق بين الجبل والجبر. والحقيقة أنّ الجبل وسط بين الجبر والاختيار لأنّ أصحاب الجبل يقولون إنّ العباد مفطورون على أن يعملوا ما علم الله أنّهم سيكتسبونه من طاعة أو معصية. وقد لاحظ الجّعبيري أنّ موقفهم هذا أقرب إلى الجبريّة منه إلى بقيّة الإباضيّة. ثمّ إنّ الموقف المتبنّى بعدئذ عند جميع الإباضيّة هو القول بالكسب والاختيار. انظر المصعبي: حاشية تبغورين 15، 15. وانظر الجّعبيري: الأطروحة.

[3] انظر السّالمي: المشارق: 321 ــ أبو عمّار: الموجز 2 / 80 ــ 90.

وتقبيحها ولجاز أن يمدحهم على ذلك ويذمّهم ولجاز أن يقال للأبيض: لِمَ كنت أبيضَ /37/ وللأسود لِمَ كنت أسودَ. وليس من صفة الحكيم أن يأمر العباد وينهاهم ويعاقبهم فيثيبهم ويمدحهم ويذمّهم على غير ما فعلوه واكتسبوه واختاروه[1] لأنفسهم. وفي بطلان هذا ما يبطل الجبل والجبر على العباد على ما أمرهم ونهاهم. فكيف يكون عدلا ليس بجائر من يعذّب العباد على غير ما عملوا؟ وما معنى الثّواب والجزاء على غير ما عملوا؟ وهل يكون الجزاء إلّا على الأعمال؟

والأمر والنّهي يبطلان الجبل والجبر ويثبتان الاكتساب والاختيار. وما معنى الظّلم الّذي نفاه الله عن نفسه إذا كان يؤاخذ عباده بغير ما اكتسبوه ويعذّبهم على غير ما عملوا؟ وفي نفي الظّلم والجور عن الله ما يثبت الجزاء لكلّ مجازى إلّا على ما عمل. وفي بطلان العمل على الحقيقة ما يبطل الجزاء على الحقيقة. وقد عذر الله عباده فيما لم يمكنه فعله بالزّمانات والأمراض. وعذرهم أيضا في جميع ما لا يمكنهم بخلقتهم. وقد وجدنا الله قال في كتابه: ﴿**ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج**﴾ (الفتح 17). وقد عذر هؤلاء كلّهم إذ لم يمكنهم ما أمكن غيرهم للزّمانات والآفات والحوائل الّتي أتت من قبل الله لا من قبل أنفسهم وقد قال الله ﷻ: ﴿**ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون**﴾ (النّحل 32) وقال: ﴿**جزاء بما كانوا يعملون**﴾ (السّجدة 17)

[1] في الأصل حرف " خـ " فوق كلمة اختاروه وكأنّ النّاسخ أثبت هذه الكلمة من نسخة أخرى رمز إليها بحرف " خـ ".

و﴿**جزاء بما كانوا يكسبون**﴾ (التّوبة 95). وهذا ممّا يدلّ على أنّ للإنسان[1] فعلا باكتساب وقصد وروية.

23- 8- في أسماء الله وصفاته

وندين بأنّ أسماء الله[2] وصفاته[3] هو لا غيره[4]، وأنّه لا يجوز[1] على أسمائه وصفاته الحدث والتّغيير والعدد، وذلك أنّ أسماء الله الرّحمان

---

[1] أشكل على المحقّق قراءة الكلمة لأنّ النّاسخ أدغم رسم اللّام. فظنّ أنّ بالتّركيب نقصا فأضاف "له" بعد "الإنسان". المراجع.

[2] قيل الاسم مشتقّ من السّمة وهي العلامة وهو مذهب الكوفيّين ويتبنّاه المعتزلة والنّكار من الإباضيّة فقالوا كان الله في الأزل بلا اسم ولا صفة فلمّا خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات ولمّا أفناهم بقي بلا اسم ولا صفة. وقال الوهبيّة والأشاعرة الاسم مشتقّ من السّموّ وهو العلوّ والله لم يزل مسمّى وموصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وبعد فنائهم لا تأثير لهم في أسمائه وصفاته وهذا هو مذهب البصريّين. انظر: السّوفي: السّؤالات 2، 106. المحشّي: حاشية الوضع 37. والوارجلاني: العدل والإنصاف 1 / 38 والمصعبي: حاشية تبغورين: 30.

[3] الصّفة هي ما بان به الشّيء من غيره وهي الحالة الّتي يكون عليها الشّيء كالسّواد والبياض والعلم والجهل. وبالنّسبة إلى الله تعالى فالصّفة هي اللّفظ الدّالّ على المعنى الاعتباريّ المفيد لإثبات الكمال الإلهي. انظر: السّوفي: السّؤالات 106. السّالمي: مشارق أنوار العقول 172. الجعبيري الأطروحة. نثار الجوهر 1 / 31. وفيما يخصّ العلاقة بين الاسم والصّفة انظر: المصعبي: حاشية تبغورين: 30.

[4] الصّفات هي عين الذّات عند الإباضيّة والمعتزلة والشّيعة الإماميّة. ومعنى عين الذّات ليست زائدة عنه قائمة بذاته ومختصّة به. فلا يقال هي هو ولا يقال إنّها توافقه أو تخالفه أو تشابهه لأنّ جميع ذلك يتضمّن المغايرة وذلك يقتضي جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر وهذا محال. والله عالم بذاته عند الإباضيّة والمعتزلة والشّيعة أي ذاته كافية لانكشاف جميع المعلومات لها انكشافا تامّا من غير قيام صفة قديمة مقتضية لذلك الانكشاف، ومتكلّم بذاته أي ذاته كافية كونه آمرا وناهيا ومستخبرا من غير حاجة فيه إلى قيام معنى قديم زائد عليه مناف للسّكوت والآفة يدل عليه بالعبارة والكتابة والإشارة والله بصير بذاته أي ذاته كافية لانكشاف جميع المبصرات له وسميع بذاته أي ذاته كافية لانكشاف المسموعات له ومريد بذاته أي ذاته كافية في ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر غير محتاجة إلى واسطة وهكذا بالنّسبة إلى سائر

الرّحيم الخالق البارئ. فمن زعم أنّ الله مخلوق أو الرّحمان مخلوق والخالق مخلوق فقد أشرك بالله العظيم. وإن زعم أنّ الله ليس بخالق ولا الرّحمان ولا الخالق ولا البارئ، وزعم أنّ أسماءه قولي في الله وفي الرّحمان وفي الخالق وفي البارئ، وزعم أنّ أسماءه وصفاته ألفاظ العباد ووصفهم، أو زعم أنّها مخلوقة كفر أيضا كفرا غير شرك. وقد أجمعت الأمّة كلّها[2] [على] أنّ أسماءَ ربِّهم اللهُ الخالقُ الباري. وأجمعوا [على] أنّ ربّهم الله الخالق والباري. فدلّ إجماعهم على أنّ أسماءه هو لا غيره قال الله ﷻ: ﴿**سبّح اسم ربّك الأعلى**﴾ (الأعلى 1) ومعناه عند أهل التّفسير: سبّح ربّك، فصحّ أنّ الاسم هو المسمّى[3]. ولو كان الاسم مخلوقا لا يأمر

الصّفات. انظر: عامر الشّمّاخي: الدّيانات 43. عقيدة أبي سهل: 30، 31. عمرو التلاتي: شرح الدّيانات: 52، 54. نثار الجوهر 1 / 23، 31. حاشية السّدوكشي على الدّيانات 40، 41، 77. عمرو التلاتي: نخبة المتين: 146، 147. الجّعبيري: الأطروحة. البغدادي: أصول الدّين 105، 106. السّالمي: مشارق أنوار العقول: 175، 185 الاسفرايييني: التّبصير في الدّين 165. سهير: التّجسيم عند المسلمين 4 / 2. محمّد علي نصر: أصول الدّين الإسلامي 158، 159. وتجدر الملاحظة أنّ الفرق طفيف بين الأشاعرة والماتريديّة ممّا يوهم أنّ العلم آلة وأداة فقالوا الله عالم وله علم وقد ألحّ الماتريدي على أنّ صفات الله لا هي ذاته ولا هي غير ذاته. وحاول علي القاري رفع التّناقض في ظاهر هذه العبارة عبر التّمييز بين الوجود في الذّهن والوجود في الخارج فقال إنّها لا هو بحسب المفهوم الذّهني ولا غيره بحسب الوجود الخارجي. انظر: الماتريدي: التّوحيد: مقدّمة المحقّق 19، 36.

[1] في الأصل "يجزي". المراجع.

[2] في الأصل " كلّهم ".

[3] ميّز البرادي في التّعريف بين الاسم والمسمّى فبيّن أنّ الاسم ما عرف به الشّيء من غيره والمسمّى هو المستوجب للاسم انظر البرّادي: رسالة الحقائق. والقصد من الاسم ليس اللّفظ وإنّما مدلوله. وقد اتّفق الإباضيّة والأشاعرة في أنّ أسماء الله لا يقال لها إنّها غير الله بينما الماتريدي يفهم من تحليله للقضيّة أنّ من

الحكيم بتسبيح المخلوق. وقال أيضا ﴿**اعبدوا الله**﴾ (النّساء 36) ولو كان الله اسما مخلوقا لا يأمر الحكيم بعبادته لأنّه حرّم عبادة غيره. وفي قوله: ﴿**اعبدوا الله**﴾ ما يثبت أنّ اسمه غير مخلوق لأنّ "الله" اسمه بإجماع من الأمّة. وقال في كتابه: ﴿**ادعوا الله أو ادعوا الرّحمان أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى**﴾ (الإسراء 110) فدلّنا بهذا أنّ أسماءه "الله"، "الرّحمان". فلا يجوز أن يكون "الله" مخلوقا ولا "الرّحمان" مخلوقا لأنّه قال ﷻ في كتابه: ﴿**إنّني أنا الله**﴾ (طه 14)، وقال في موضع آخر ﴿**هو الله الخالق الباري**﴾ (الحشر: 24)، وقال: ﴿**إنّ ربّك هو الخلاّق العليم**﴾ (الحجر 86). فكيف يجوز /38/ لقائل بعد هذا القول أن يقول إنّ أسماء الله مخلوقة ويزعم أنّ أسماءه "الله"، "الخالق"، "الباري"، تعالى الله عمّا وصفوه به علوّا كبيرا[1].

23- 9- **في ولاية الله وعداوته**

ونَدين بأنّ ولاية الله وعداوته ورضاه وسخطه وحبّه وبغضه [من] صفاته، وأنّه لم يزل مواليا لأوليائه ومعاديا لأعدائه ومحبّا لأهل طاعته

الأسماء ما هو غير المسمّى ومنها ما هو عين المسمّى انظر: الوارجلاني: العدل والإنصاف 1/ 39. وانظر الجّعبيري الأطروحة فقد أورد جمّا من المصادر في علاقة الاسم بالمسمّى.

[1] انظر رسالة أبي خزر: 2 ـ 8 ـ 27، أصول تبغورين: 27، المصعبي: حاشية تبغورين 32، الفرسطّائي: مسائل التّوحيد 13، السّوفي: رسالة الفرق 53، الجنّاوني: عقيدة التّوحيد 13، ابن جميع: عقيدة التّوحيد: 12، عقيدة ابن سهل 30، 31. والملاحظ أنّ المصادر الإباضيّة تنسب إلى النّكار القول إن أسماء الله وصفاته محدثة ولذلك اعتنى الوهبيّة بهذه المسألة وتولّوا مناقشتهم والرّدّ عليهم. انظر المصادر السّابقة وانظر: أبو عمّار: الموجز 2 / 180 وما بعدها. أمّا الأشاعرة والماتريديّة فقد ذهبوا مثل الوهبيّة إلى أنّ صفات الله قديمة. انظر: البغدادي: أصول الدّين: 90، البخاري: كشف الأسرار 1 / 7، 8.

ومبغضا لأهل معصيته وراضيا عن المؤمنين وساخطا على الكــافرين[1]، وأنّ ولايته وعداوته لا تتقلّب بالأحوال، وأنّ وليّه لا يكون عدوّه وعــدوّه لا يكون وليّه وذلك أنّ ولايته وجوب الثّواب لأوليائه وعداوتــه وجــوب العقاب لأعدائه والله لم يزل موجبا لهم الثّواب وموجبا لهم العقاب.

23- 10- في تكفير المرأة في حال

وندين بتكفير المرأة الفاسقة الّتي تؤتى دون فرجها[2] والّتي تلعــب بسوءات[3] الرّجال [و]تبدي لهم محاسنها وتكشف لهم ما حــرّم الله عليهــا إبداءه فيعبثون بها وينظرون منها إلى ما حرّم الله عليهم النّظر إليه لقول الله ﷻ: ﴿**الّذين هم لفروجهم حافظون إلّا على أزواجهم أو مــا ملكــت أيمانهم فإنّهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فألئك هــم العــادون**﴾ (المعارج 29- 31). فثبت أنّها كافرة حين ثبت أنّها عادية لأنّ العــادي والعادية أسماء من أسماء الضّلال. وقد روي عن النّبي ﷺ أنّــه قــال:

---

[1] اختلف الإباضيّة فيما بينهم في هذه المسألة فقال أهل المغرب منهم الرّضا والسّخط صفتان لله لم يزل الله تعالى متّصفا بهما وقال المشارقة وأهل الجبل هما فعلان من أفعال الله وكذلك لم يجوّز المشــارقة مــثلا أن يقال لم يزل الله راضيا أو لم يزل ساخطا. انظر: السّوفي: السّؤالات 158، 159. الوّســياني: السّــير 179. المحشّي: حاشية الوضع ص 2. جامع النّيسّبوري: 1 / 86، 87. وانظر في هذه المسألة أيضــا: الأشعري: مقالات الإسلاميــين 2 / 255. فقد عرض موقفين: الولاية والعداوة من صفات الذّات وقال به سليمان بن جرير وعبد الله بن كلاب، والولاية والعداوة من صفات الفعل وقال به المعتزلة. ومعنى لم يزل في صفات الله لم يعد قطّ ولا يزال لا يكون معدوما انظر: أبو عمّار شرح الجهالات 434.

[2] أفرد أبو عمّار لهذه المسالة بابا خاصّا عرض فيه الأدلّة على تكفير المرأة الّتي تؤتى دون فرجها وأحكــام ذلك والرّدّ على عبد الله بن يزيد الفزاري ومن ذهب مذهبه في الحكم عليها بالعصيان دون الكفر. انظــر أبو عمّار: الموجز 2 / 206 ــ 216. وانظر رسالة أبي خزر 19 ــ 22.

[3] في الأصل "في سوءات". المراجع.

{لعن الله النّاظر والمنظور إليه}[1]. وروي عنه أيضا قال: {إنّ العين تزنى وزناها النّظر واليد تزنى وزناها اللّمس}[2]. فثبت أنّ لمس اليد لما لا يحلّ ونظر العين إلى ما[3] لا يحلّ زنا. وقد أوجب الله العقاب لجميع الزّناة على زناهم في كتابه ولم يخصّ زانيا دون زان في قوله: ﴿**والّذين لا يدعون مع الله إلاها آخر ولا يقتلون النّفس الّتي حرّم الله إلّا بالحقّ ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق آثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا إلّا من تاب**﴾ (الفرقان: 69- 71). وقد روي عن النّبيّ عليه السلام أيضا أنّه قال: {لا يزنى الزّاني وهو مؤمن}[4]. وقد ذكر عن النّبي عليه السلام أنّه قال: {ملعون من أبدى عورته للنّاس}. وذُكِر عنه أيضا انّه قال: {ملعون من

[1] أخرجه الرّبيع بن حبيب بلفظ: {ملعون من نظر إلى فرج أخيه أو قال عورة أخيه وملعون من أبدى عورته للنّاس} الجامع الصّحيح: باب 41 في المحرمات حديث 638. وفي صحيح التّرمذي أدب 22: {احفظ عورتك إلّا من زوجتك أو ما ملكت يمينك} قال أبو عيسى هذا حديث حسن. وفي سنن ابن ماجه طهارة 24: {لا يتناجى اثنان على غائطهما ينظر كلّ واحد منهما إلى عورة صاحبه فإنّ الله عزّ وجلّ يمقت على ذلك}. وفي صحيح مسلم وأحمد التّرمذي وابن ماجه: {لا ينظر الرّجل إلى عورة الرّجل ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة}. م حيض 74 ــ ت أدب 38 ــ جه طهارة 137 ــ حم 3 / 63 وقال التّرمذي حديث حسن غريب صحيح.

[2] أخرجه الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح باب 41 في المحرّمات حديث 635 وأخرجه أيضا أحمد بن حنبل 2 / 343، 344، 372، 411، 528، 535، 536.

[3] في الأصل "لما". المراجع.

[4] رواه ابن ماجه كتاب الفتن باب 3: النّهي عن النّهبة حديث رقم 3936 ونصّه: عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: {لا يزنى الزّاني حين يزنى وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولا يسرق السّارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة يرفع النّاس إليه أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن}. وجاء في مسند الرّبيع بن حبيب بصيغة: {إذا زنى الزّاني سلب الإسلام فإذا تاب ألبسه}. حديث رقم 766. ج 3 باب 1 الحجّة على من قال إنّ أهل الكبائر ليسوا بكافرين.

نظر إلى عورة أخيه}. فَفِعْلُ هذه المرأة [الّتي][1] أمكنت نفسها للفسّاق وفِعْلُ صاحبها الّذي فعل بها ذلك أعظم من لمس اليد ومن نظر العين ومن إبداء العورة. فثبت بهذا أنّها كافرة بدين الله وأنّها خارجة من الولاية إلى العداوة...[2] من أهل الكبائر كلّها. وهذا قول الرّبيع بن حبيب وغيره من أصحابنا. وهو العدل والصّواب. والحمد لله ربّ العالمين[3].

24- في مسألة الحارث وعبد الجبّار

والرّجلان المتواليان إذا قتل كلّ واحد منهما صاحبه ولا يُدْرَى الظّالم منهما من المظلوم، فقال أصحابنا بالإمضاء على ولايتهما بما تقدّم فيهما من معرفة الهدى والصّلاح منهما. فلا يجوز لنا ترك ولايتهما الّتي كانت فيهما بعلم ومعرفة [والتّحوّل] إلى عداوتهما. إلّا عداوتهما بعلم ومعرفة فلا تزيلها بالشّكوك. فنحن على أصلنا فيهما من الولاية حتّى يتبيّن لنا المصيب /39/ منهما من المخطئ. ولم يكلّفنا الله علم ما غاب عنّا. وكذلك الجواب في المتلاعنين كالجواب في الرّجلين المتوالين [المتقاتلين] إذا كانا من أهل الولاية.

25- في حجّة الله على عباده

وحجّة الله على عباده قد لزمت جميع البالغين الصّحيحي العقول بسماع وبغير سماع. لا عذر لأحد في عصيان الله سمع أو لم يسمع. وحجّة الله على عباده الكتاب والرّسل. وقيل الخلق كلّه حجّة الله على

---

[1] أضفنا " الّتي " ليستقيم التّركيب.

[2] نقص في الأصل. المراجع.

[3] انظر أبو عمّار: الموجز 2 / فقد خصّص لهذه المسألة فصلا مستقلاّ.

عباده. وقيل للحجّة حجّة لأنّها يحتجّ بها. و﴿لله الحجّة﴾ (؟؟؟) أي: مالك الحجّة وخالقها.

فإن سأل سائل فقال: ما الحجّة الّتي يثبت بها فرض الدّين على العباد؟ فقل: الكتاب والرّسل. فإن قال: ما الحجّة في صواب المصيب وخطأ المخطئين؟ فقل: الأصل المجتمع عليه من الكتاب والسّنّة. فإن قال قائل: ما الحجّة الّتي تعصم بعض العباد من الضّلال والكفر؟ فقل: الإيمان. فإن قال: فما الحجّة الّتي يعتصم بها العباد من الكفر والضّلال؟ فقل: الكتاب والسّنّة. فإن سأل عن الحجّة فيما يسع النّاس جهله، فقل: أن تعلمه[1] من كتاب الله أو من سنّة رسول الله أو ممّا أجمع عليه المسلمون ممّا دانوا به. فإن قال: فما الحجّة فيما لا يسع النّاس جهله؟ فقل: الإلزام.

26- في وجوب الإمامة

والإمامة فريضة على العباد[2] إذا قدروا عليها واستطاعوها. فإن سأل عن الّذي تُستطاع به الإمامة، الجواب في ذلك: أنّ المعنى الّذي

---

[1] في الأصل " تعمله "

[2] الإمام هو الّذي يؤتم به ويقتدى بقوله وفعله. والإمامة هي القيام العام بأمور العباد الدّنيويّة والدّينيّة نيابة عن النّبيّ ﷺ وتسمّى أيضا بالخلافة. انظر الكندي: المصنّف 10 / 59، 60. عمرو التلاتي: نخبة المتين 156. عمرو التلاتي: شرح الدّيانات 66. والإمامة من فروض الكفاية ووجوبها أوكد من الفروض كلّها وذلك لانبثاق جلّ الأحكام الشّرعيّة عنها وتوقف تطبيقها على وجود الإمام. والأدلّة على وجوبها عقليّة ونقليّة. وللتّعرف على هذه الأدلّة انظر: أبو عمّار: الموجز 2 / 223، 233. تبغورين: أصول الدّين 37. الرّقيشي: النّور الوقّاد 96، 97. الكندي: المصنّف 10 / 23. محمّد اطفيّش: شرح النّيل 14 / 271 ــ 275. السّالمي: شرح الجامع الصّحيح 1 / 74، 75. وقد خالف النجدات إجماع الأمّة على وجوب الإمامة بحجّة أنّ النّاس لا يحتاجون إلى إمام وإنّما عليهم أن يقيموا كتاب الله فيما بينهم. انظر:

تستطاع به الإمامة إذا وجب على العباد أن يولوا إماما على أنفسهم[1] عدّة الرّجال والأموال والسّلاح والعلم ومن يكن إماما. فإذا اجتمعت هذه المعاني وجب عليهم أن يولّوا إماما منهم على أنفسهم[2] يعدل بينهم في أحكامهم، ويقسم بينهم فَيْأَهُمْ، ويأخذ الحقوق من حيث أذن الله له ويعطيها لمن أمره الله بإعطائها، ويميت الجور بأجمعه ويجري العدل والسّنّة بأجمعها، ويكون صلاح العباد والبلاد على يديه[3]. فإذا كان هذا الإمام على ما وصفنا وقام بجميع ما ذكرنا وأظهر الحقّ وحكم بالعدل واتّبع آثار من كان قبله من أئمّة المسلمين وجب على العباد طاعته وأداء جميع حقوقه من المودّة له والنّصرة له وشدّ سلطانه ما دام يحكم بالعدل ويتّبع آثار من كان قبله من أئمّة المسلمين[4]. وعلى هذا الإمام الّذي ولّاه المسلمون على أنفسهم واختاروه لأمر دينهم ودنياهم وأمنوه على دمائهم وأموالهم أن يحاسب نفسه ويراقب ربّه ويصلح سريرته وعلانيّته ويخاف الله في جميع أموره ويعظّم الآخرة بهوان الدّنيا. وليكن الضّعيف والقويّ والغنيّ والفقير والوضيع والشّريف عنده بمنزلة واحدة في حكم الله وعدله

ابن حزم: الفصل 4 / 87. حاشية السّدويكشي على الدّيانات: 30. المحشّي: حاشية الوضع: 50، 51، 79. الجنّاوني: الوضع: 23. أبو عمّار: الموجز 2 / 233 ــ 239.

[1] في الأصل: " إذا كان وجب على العباد أن يولوا إماما على أنفسهم و".

[2] وانظر: المحشّي: حاشية الوضع 80. عمرو التلاتي: نخبة المتين 156. وعن صفات الإمام وشروطه عند الإباضيّة وغيرهم انظر: الكندي: المصنّف: 10 / 55، 63 64، 73، 77، 79. امحمّد اطفيّش: شرح النّيل 14 / 329 330. الرّقيشي: النّور الوقاد 97، 98. الجّويني: الإرشاد: 426، 427.

[3] وانظر: عمرو التلاتي: نخبة المتين: 156، 159. اطفيّش: شرح النّيل: 14 / 322 ــ 329.

[4] وانظر: الكدمي: المعتبر 2 / 159، 161. اطفيّش: شرح النّيل 14 / 275، 276.

حتّى لا يطمع الشّريف في حقّه ولا يخاف الوضيع ذهاب حقّه. وينصح لله في عباده في جميع ما يصلح لهم في أمر دينهم ودنياهم. فإذا استقامت أمور المسلمين على ما وصفنا من أمر ظهورهم فواجب عليهم ولاية جميع /40/ من كان تحت لوائه [ممّن عرف][1] باستقبال[2] القبلة ولم تعلم منه كبيرة. فهذا الّذي يقال له ولاية بيضة المسلمين الّتي تجب عليهم في زمان ظهورهم.

والمسلمون حجّة في دين الله إذا قاموا به وأظهروا العدل والصّلاح لا كما يقول من زعم أنّهم ليسوا بحجّة ولا يقطع الله بهم عذر أحد. ولو جاز ألّا يكون أهل دين [الله][3] حجّة في دين الله لجاز أن يكون أهل غير دين الله حجّة في دين الله. فلمّا بطل أن يكون حجّة في دين الله غير أهل دين الله ثبت أنّ أهل دين الله حجّة في دين الله.

27- في وجوب الجمعة وراء الإمام العدل والجائر

وحضور الجمعة واجب على من كان من أهل البلد مع من أقامها من أئمّة العدل وأئمّة الجور لقول الله ﷻ: ﴿**يا أيّها الّذين آمنوا إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله**﴾ (الجمعة 9). فوجب بهذه الآية إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة أن يسعوا إلى ذكر الله. وأمّا من زعم أنّها واجبة خلف أئمّة العدل ولا تجب خلف أئمّة الجور فعليه البرهان بما ادّعى من الفرق بين وجوبها خلف أئمّة العدل وخلف أئمّة

[1] في الأصل: تحريف ونقص وعبارة " من كان تحت لوائه وظهور طاعته... "

[2] في الأصل "واستقبال". المراجع.

[3] يبدو أنّه سقط من الأصل لفظ " الله ".

الجور. وقد أجازها أخيار من مضى من صدر هذه الأمّة منهم جابر بن زيد وأبو عبيد مسلم بن أبي كريمة وأبو نوح صالح الدّهّان[1] ومن معهم من أخيار المسلمين في زمانهم[2]. وروي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: {إنّكم ستدركون أئمّة يؤخّرون الصّلاة عن وقتها. فإذا أدركتم ذلك فصلّوا صلاتكم للوقت الّذي [3] تعرفون واجعلوا صلاتكم معهم سبحة}[4]. وروي عنه أيضا أنّه قال: {الصّلاة جائزة خلف كلّ بارّ وفاجر إذا صلاّها في وقتها وأتمّ ركوعها وسجودها}[5]. وذلك أنّ وجوبها[6] عند أصحابنا على

---

[1] أبو نوح صالح بن نوح الدّهّان هو من البصرة أخذ العلم عن جابر بن زيد وطبقته وشارك أبا عبيدة في التّدريس وعنه أخذ الرّبيع وطبقته كان يعرف بالتّيسير. انظر عبد الرّحمان بكلي في تعليقه على قواعد الإسلام للجيطالي 1 / 175. وانظر عمرو خليفة النّامي: أجوبة ابن خلفون 109، 110.

[2] شرح النّيل 2 / 319، 320. يقول محمّد اطفيّش: " فرضت الجمعة مع مقيمها ولو جائر..." الثّميني الشّارح: تاركها خلف جائر عاص وقيل هالك "وهو الصّحيح عند بعض أصحابنا وقيل جائزة خلف الجائر لا واجبة " ص 320 ثمّ أورد ما ذكره أبو الرّبيع بن يخلف عن أبي عبيدة وجابر وصحار. انظر ن م ص 320. وقيل إنّما تجب خلفه في مصر من السّبعة ولا تجوز إن أدخل فيها مفسدا وقيل لا تجوز إلّا خلف إمام متولّى. وانظر: السّالمي: الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة انظر ن م والصّفحة هامش شرح طلعة الشّمس 2 / 3: قال بوجوب الجمعة في مصر مع إمام بارّ وفاجر. وانظر اطفيّش: شرح عقيدة التّوحيد. 71.

[3] في الأصل " الّتي ".

[4] أخرجه الرّبيع بن حبيب في الجامع الصّحيح باب 35 في الإمامة والخلافة حديث 212 كما أخرجه أحمد بن حنبل 1 / 455، 459. 4 / 147.

[5] روى الرّبيع بن حبيب عن جابر بن زيد عن ابن عبّاس عن النّبي ﷺ أنّه قال: {الصّلاة جائزة خلف كلّ بارّ وفاجر وصلّوا على كلّ بارّ وفاجر}. الجامع الصّحيح الجزء الثّالث باب 3 حديث 776 كما رواه أيضا أبو داود صلاة 64، جهاد 35.

[6] في أصل التحقيق "وجودها". المراجع.

الرّجال الأحرار إذا كانوا من أهل الحضر. وأمّا أهل غير الحضر من المسافرين أو النّساء والعبيد فليس[1] حضورها على هؤلاء بواجب. إن حضروا فمأجورون[2]. و[3] إن تركوا فغير مأزورين. والحضر عند أصحابنا على رأس ستّة أميال. فكلّ من كان وطنه وقراره فيما دون ستّة أميال من الموضع الّذي أقيمت فيه صلاة الجمعة وجب عليه حضورها من الرّجال الأحرار. فإن ضيّعوها وتركوها عامدين لتركها من غير عذر ولا نسيان لها بعد وجوبها وفرضها فقد عصوا وأثموا. وقد روي عن جابر بن زيد رحمه الله أنّه فاتته صلاة الجمعة يوما فقال: اللهم لك عليّ ألّا أعود[4]. وروي عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة ﷺ أنّه يقاد إلى صلاة الجمعة بعد ذهاب بصره ميلين[5]. وروي عن صُحَارٍ أيضا أنّه قال حين رجعت الأمراء يصلّون الجمعة: الحمد لله الّذي ردّ علينا جمعتنا[6].

---

[1] في الأصل " وليس " " بالواو ".

[2] في الأصل "فمأجورين". المراجع.

[3] في الأصل " ف ".

[4] ذكر ابن جعفر (من علماء القرن الرّابع في عمان) أنّ جابر بن زيد خرج يوما يريد الجمعة فتلقّاه النّاس منصرفين فشقّ عليه ذلك يومئذ وقال: " اللهمّ لك عليّ ألّا أعود ". انظر ابن جعفر 2 / 401.

[5] بحثت عن المسألة في جوابات الإمام جابر بن زيد وفي جامع ابن جعفر وفي جامع ابن بركة فلم أجدها مرويّة عن أبي عبيدة.

[6] أبو العبّاس صحار بن العبّاس العبيدي عماني الأصل ذكر ابن النّديم أنّه روي عن رسول الله ﷺ ثلاثة أحاديث. كان من أخصّ أصحاب جابر بن زيد وهو شيخ أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة. له تآليف في أمثال العرب. انظر سالم بن حمود السّيابي: طلقات المعهد الرّياضي في حلقات المذهب الإباضي: 23. وانظر بكلي عبد الرّحمان في تحقيقه لكتاب قواعد الإسلام 1 / 244. وانظر الشّمّاخي: السّير 1 / 75. وانظر الدّرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب 2 / 233.

وهذا كلّه لنا حجّة على من زاغ عن مذهب المسلمين ممّن يرى أنّها لا تجب ولا تجوز خلف أئمّة الجور. والّذين ذكرناهم من هؤلاء أخيار هذه الدّعوة وأشياخها[1] وفقهاؤها وقادتها مجمع[2] على فضلهم وإحسانهم وأنّهم قادات /41/ في الدّين. فأنّى يجوز لهؤلاء القوم بعد إقرارهم بفضلهم وصلاحهم في دينهم مخالفتهم في[3] أقاويلهم وأفاعيلهم؟ لكن الله يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء. ونحن إن شاء الله على آثارهم وسلوك مناهجهم. فنسأله أن يمنّ علينا بذلك. إنّه على ما يشاء قدير.

28- في عطايا الملوك

وعطايا الملوك قد أجازها أصحابنا ويأثرون ذلك عن جابر بن زيد وغيره من أخيار المسلمين. فعلى من ادّعى تحريمها والنّهي عن أخذها برهان على قوله ودعوته. وليخبرنا عن جابر ابن زيد ومن معه من أخيار المسلمين حين أخذها وأجازوا أخذها لأنفسهم وغيرهم من المسلمين أمخطئون أم مصيبون؟ فإن زعموا أنّهم مصيبون أقرّوا بالخطأ على أنفسهم إذ سعوا في خلافهم في أقاويلهم وأفاعيلهم. وإن خطّؤوهم[4] وزعموا أنّهم أخذوا ما لا يحلّ لهم وجوّزوا لغيرهم أخذ ما لا يحلّ لهم فبئس ما أثنوا به على أقاويلهم وأسلافهم[5] الّذين أقرّوا أنّهم قادتهم في دينهم

[1] في الأصل "أخيار وأشياخ هذه...". المراجع.
[2] في الأصل " مجموع ".
[3] في الأصل "من". المراجع.
[4] في الأصل "خطأوهم". المراجع.
[5] في الأصل " سلفائهم ".

دينهم وسادتهم في مذهبهم. ولا مخرج لهم بحمد الله ولا ملجأ إلّا الرّجوع إلى قول أهل العدل والصّواب. والحمد لله ربّ العالمين[1].

[مسائل مضافة إلى الباب]

1- في سبيل معرفة الله ومعرفة دينه

ومعرفة الله ومعرفة دينه لا ينال شيء من ذلك إلّا بعون من الله وتوفيقه وإحسانه ومَنِّهِ. وتوفيقُه[2] وتنبيهُه سماعٌ مفهومٌ من مُسْمِعٍ ومَنٌّ مَنَّ بهِ. لا على ما يقول [من يقول] إنّ معرفة الله تُنال بالتفكير[3].

ويكون العبد موفيا بدين الله عالما به وبجميع[4] ما يحتاج إليه ممّا يسلم به من عصيان الله والكفر به من غير معلّم يتعلّم منه ومخبر يخبره عن الله بحلاله وحرامه وأمره ونهيه ووعده ووعيده. ويوجد هذا كلّه في عقله ويستغني به عن غيره. وهذا أيضا من عجب ما يأتون به من المحال الّذي لا يجدون عليه بيانا ولا برهانا. وفي قول الله ﷻ: ﴿**فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم تعلمون**﴾ (الأنبياء: 7) ما يبطل دعواهم ويبيّن خطأهم. فكيف يأمرهم سؤال أهل الذّكر فيما ينالون معرفته بعقولهم ويصلون إليه

---

[1] وانظر الدّرجيني 2 / 209، الكدمي: الجامع المفيد 5 / 122.

[2] في الأصل " توقيف ".

[3] في الأصل " بالتكفير ".

[4] في الأصل "ولجميع". المراجع.

بتفكير منهم؟ ولو كان الأمر على ما قالوا وعلى ما ذهبوا إليه أنّ دين الله ينال بالعقل والتّفكير فما وجه أمره لهم بسؤال أهل الذّكر عمّا لا يعرفونه؟ و[1] ما وجه قول النّبي ﷺ: {اطلبوا العلم ولو بالصّين} وقوله: {طلب العلم فريضة على كلّ مسلم}؟ وما وجه أَمْرِ[2] الله لعباده بسؤال أهل الذّكر وأَمْرِ نبيّه لأمّته بطلب العلم ولو بالصّين إذا كان ينال ذلك كلّه بالعقل والتّفكير فيكونون مهتدين صالحين مسلمين لما يجدونه من عقولهم وتفكير من أنفسهم لا بطلب منهم لعالم ولا بسؤال منهم لأهل الذّكر الّذين أمرهم الله أنّ يسألوهم عن ما لا يعلمون؟ فكيف مدح الله قول[3] ملائكته صلوات الله عليهم ورضوانه إذ قالوا: ﴿لا علم إلّا ما علّمتنا إنّك أنت العليم الحكيم﴾ (البقرة 32)؟ فدلّ بقول أولياء الله /42/ إذ قالوا: ﴿لا علم لنا إلّا ما علّمتنا﴾ أنّ العباد لا ينالون شيئا من معرفة الله ومعرفة دينه إلّا ما علّمهم الله إيّاه وأوقفهم[4] عليه. وما وجه قول الله أيضا: ﴿رسلا مبشّرين ونذرين لئلا يكون للنّاس على الله حجّة بعد الرّسل وكان الله عزيزا حكيما﴾ (النّساء: 165)، فكيف يقطع عذرهم وحجّتهم ويحتجّ بما لا حجّة له فيه على العباد إذا كانت الحجّة هي العقول لا غير ذلك؟ فمن أعطاه الله عقلا صحيحا أغناه بذلك عن كلّ سبب يُنَالُ به العلم من معرفة الله ودينه وكيف يكون ذلك كذلك وقد وجدناهم مع صحّة عقولهم لا ينالون بها معرفة شيء

---

[1] في الأصل " فـ ".
[2] في الأصل "فما وجّه أمرا". المراجع.
[3] أثبت هذه الكلمة من نسخة أخرى.
[4] في الأصل " ووافقهم ".

من صنائع الدّنيا من الخياطة والخرازة والصّياغة وأشباه ذلك ممّا هو أدنى من معرفة الله ومعرفة دينه الّتي هي أبعد وأغمض عن العقول، لأنّا نجد معرفة الصّياغة والخياطة والحياكة والخرازة وأشباه ذلك من معرفة صنائع الدّنيا عند من لا نجد عنده شيئا من معرفة دين الله. فثبت بهذا أنّ معرفة دين الله أغمض وأصعب على العقول من معرفة الصّياغة والخرازة وغير ذلك من صنائع الدّنيا. فثبت بذلك عجزهم عن معرفة الأدنى الّتي هي الخياطة والخرازة وغير ذلك من صنائع الدّنيا كلّها بغير معلّم يعلّمهم إيّاها ويوقفهم عليها ما يدلّ على عجزهم عن إدراك ما هو أغمض وأصعب على العقول من معرفة الله ومعرفة دينه. وفي بطلان أن يُنَالَ شيء من معرفة صنائع الدّنيا الّتي هي أدنى بغير معلّم يعلّمها بطلان معرفة ما هو أجلّ منه من معرفة الله ومعرفة دينه بغير معلّم أو منبّه أو موقف يوقفهم عليها. وهذا بحمد الله بيّن لمن[1] أراد الله إرشاده وهداه.

2- في مجادلة عيسى بن عمير في براهين الأنبياء

وزعم ابن عمير[2] ومن ذهب مذهبه من الإباضيّة أنّ الله لا يرسل رسولا إلى خلقه إلّا بعلامة حتّى يُتَبَيَّن بها من غيره. وزعم أنّه ليس من حكمة الحكيم أن يرسل رسولا يقطع به عذر خلقه ويلزمهم اتّباعه وتصديقه في جميع ما يقوله إلّا بعلامة يُتَبيّن بها من غيره وتدلّ[3] على أنّه رسول من الله إلى خلقه. وتلك العلامة، زعم، ممّا لا يقدر عليها مخلوق

---

[1] في الأصل "فيه لمن". المراجع.

[2] وإليه تنسب فرقة العمريّة من الإباضيّة. كانوا ينسبون مذهبهم إلى عبد الله بن مسعود.

[3] في الأصل "يدلّ". المراجع.

أن يأتي بها. ولا يكون ذلك إلّا من القادر الحكيم [حسب][1] زعم صاحب هذه المقالة. والّذي نقول به وهو قول أصحابنا وعلمائنا الّذين[2] نأخذ منهم ونعتمد على قولهم أنّ الله يرسل الرّسل إلى خلقه. إن شاء أرسلهم بعلامة وإن شاء أرسلهم بغير علامة. فكلّ ما فعله من ذلك فهو حكمة. وإن أعطاهم العلامة فبِمَنِّه وفضله. وإن أمسكها فبعدل منه وصواب. وليس لهم على الله أن يعطيهم ذلك إذ كانت منّا منه وفضلا. ففضله يؤتيه من يشاء من عباده ويمسكه عمّن يشاء منهم. وممّا يدلّ على بطلان قولهم وفساد مذهبهم ما حكى الله عن رسله من احتجاجهم بعلم الله في قولهم: ﴿**ربّنا يعلم إنّا إليكم لمرسلون وما علينا إلّا البلاغ المبين**﴾ (يس 17- 18) وقولهم أيضا: ﴿**إذ قالوا إنّ نحن إلّا بشر مثلكم ولكنّ الله يمنّ على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلّا بإذن الله**﴾ (إبراهيم: 12).

وأمّا قوله: علامة يتبيّن /43/ بها من غيره، فليخبرنا بمعرفة تلك العلامة أاضطرار هي أم اكتساب؟ فإن زعم أنّها اضطرار فلا يجوز أن يتفاضل النّاس في معرفتها لأنّ معرفة الاضطرار لا تفاضل بين العباد فيها. فلا يجوز أن يعرفها أحد دون غيره ممّن شاهدها ورآها عيانا. وقد وجدناهم اختلفوا في معرفتها فعرفها قوم وجهلها قوم وشكّ فيها قوم وأنكرها قوم. فلا يجوز هذا كلّه في معرفة الاضطرار. فإن زعم أنّ معرفتها اكتساب ومعرفة الاكتساب لا تنال إلّا بالدّلائل والعلامات فإنّ هذه

[1] أضفنا كلمة حسب ليستقيم المعنى.

[2] في الأصل " الّذي ".

العلامات محتاجة إلى علامة غيرها يُتَبَيَّن بها أنّها علامة لله. ولتلك العلامة أيضا علامة غيرها يتبيّن بها أنّها علامة لتلك العلامة. فتكون العلامةُ علامةً. فلتلك العلامة علامة غيرها. فيتّصل ذلك إلى ما لا نهاية له ولا غاية. وفي بطلان أن تكون علامة إلّا بعلامة بطلان جميع العلامات لأنّ في بطلان غاية الأشياء بطلانَها. وإن جاز أن تكون علامة واحدة لا علامة لها يتبيّن بها أنّها علامة لله فيقطع الله عذر الخلق بتلك العلامة فَلِمَ لا يجوز أن يكون رسول الله حجّة على خلقه فيقطع الله عذر الخلق بلا علامة يتبيّن بها من غيره؟ وفي جوازهم أن تكون علامة يقطع الله بها عذر خلقه بلا علامة غيرها يتبيّن بها أنّها علامة لله ما يجيز لغيرهم قوله ودعوته أنّ الله يرسل رسولا إلى خلقه فيقطع الله بها عذرهم بلا علامة يتبيّن بها من غيره إذا كان ذلك كلّه لا ينال إلّا بعون من الله ومنّه وفضله ولا غاية فليخبرنا أيضا صاحب هذه المقالة أنّ الله لا يرسل رسولا إلى خلقه إلّا بعلامة يتبيّن بها من غيره هل لرسول الله ﷺ أن يرسل رسولا إلى أمّته ممّن لم يمكنه الوصول إليه ودعائه[1] ومخاطبته[2]؟ فإن جُوِّزَ لرسول الله ﷺ أن يرسل غيره من النّاس إلى من لم يمكنه الوصول إليه فيسأل عن ذلك الرّسول هل يقطع الله به عذر من أرسل إليه بمنزلة الرّسول أم لا؟ فإن زعم أنّه بمنزلة الرّسول يقطع اللّه به عذر جميع من أرسله إليه رسول الله ﷺ في جميع ما أرسله به فيسأل عن ذلك الرّسول الّذي أرسله رسول الله ﷺ هل لرسول الله أن يرسله بعلامة؟ فإن

---

[1] في الأصل "والدّعاء له". المراجع.

[2] في الأصل "والمخاطبة منهم إليه". المراجع.

زعم أنّه يُرْسَلُ بلا علامة يتبيّن بها أنّه رسول لرسول ﷺ فَلِمَ لا يجوز لغيره أن يزعم أنّ الله يرسل رسولا إلى خلقه بلا علامة يتبيّن بها من غيره فيقطع الله به عذر خلقه إذ جوّز لنفسه القول بأنّ رسول رسول الله يقطع الله به عذر خلقه في جميع ما أرسله به رسول الله بلا علامة يتبيّن بها من غيره. فإن زعم أيضا أنّه ليس لرسول الله أن يرسل رسولا إلى من لم يمكنه الوصول إليه من أمّته بعلامة يتبيّن بها من غيره فقد ادّعى على رسول الله ما لا يجد عليه برهانا يحقّقه ولا يجد عليه معينا يعينه من هذه الأمّة من قول ذلك /44/ أنّ جميع من[1] أرسله رسول الله ﷺ إلى من نأى عنه من أمّته بشريعته ودينه أنّ لكلّ واحد منهم علامة يتبيّن بها من غيره. وهذا أيضا ممّا لا يساعده عليه أحد من هذه الأمّة.

[1] في الأصل "ما". المراجع.

[الباب الخامس عشر]

[في الجدل الوهبيّة والحسينيّة]

[في] اختلاف النّاس في أمر الله بطّاعة غير التّوحيد أو نهيه عن معصية سوى الشّرك

1- في مذهب أحمد بن الحسين

قال[1] أحمد بن الحسين ومن ذهب مذهبه[2] من الإباضيّة: إنّ الله لم يأمر أهل الشّرك في حال شركهم بغير التّوحيد ولم ينههم[3] عن غير الشّرك. وأنّه لم يتعبّدهم في حال شركهم إلّا بالتّوحيد. وكذلك قال في البالغ في أوّل حال بلوغه لم يأمره الله إلّا بالتّوحيد [و][4] لم ينهه إلّا عن الشّرك. وإن وَحَّدَ في حال البلوغ وجاءه الحال الثّاني وهو موحّد فهو مأمور بغير التّوحيد ومنهي عن المعاصي الّتي هي دون الشّرك. فإن كان مشركا في الحال الثّاني فلا يجوز أن يؤمر فيها إلّا بالتّوحيد ولا ينهى فيها إلّا عن الشّرك. وزعم أيضا أنّه في أوّل حال البلوغ لا يمكنه فعل سوى التّوحيد أو الشّرك. وأمّا[5] غير ذلك فلا يمكنه ولا يكون. واعتلّ في ذلك بعلل غير مستقيمة. واحتجّ بحجج غير واضحة. واتّبع قياس عقله. وترك

---

[1] في الأصل " فقال ".

[2] في الأصل بمذهبه.

[3] في الأصل " ولم ينهاهم ".

[4] إضافة من المراجع.

[5] في الأصل " فأمّا ".

ما أوضح الله في كتابه على لسان نبيّه من البيان والبراهين. وسعى في خلاف من كان قبله من أخيار المسلمين. فانفرد بعقله. وأعجبه رأيه. فكلّ ما وافق عقله ورأيه اتّبعه. وما خالف ذلك تركه ونبذه وراء ظهره.

فكان من علّته في ذلك أن قال: وجدنا الله تبارك وتعالى كلّف البالغ في حال بلوغه توحيده. ولا يعدو[1] أن يكون غير ذلك من الفعل في تلك الحال لازمًا أو[2] ليس بلازم. قال: فلو زعمنا أنّ عليهم في تلك الحال الصّلاةَ والصّومَ والوضوءَ كان في ذلك إبطال التّكليف بهذا في وقت البلوغ لأنّه لا يكون موحّدا ومصلّيا في وقت واحد أخذ في الحجّ (كذا) وقت الصّلاة لأنّ خلقتهم لا تقوم بهذا ولا يوجد منهم. قال: فلمّا بطل التّكليف في هذا في وقت البلوغ بعامّة صعوبته في خلقة الخلق لم يجز أن يكون في وقت البلوغ مأمورا إلّا بالتّوحيد ولا منهيّا إلّا عن الشّرك. فإذا دخل الوقت الثّاني وكان تاركا للتّوحيد في الوقت الأوّل لم يجز أن يُؤْمَرَ أيضا في الوقت الثّاني بغير التّوحيد لفساد قيامه مع التّوحيد في وقت واحد. وكذلك في كلّ وقت بعد أن يكون في جميع الأوقات تاركا للتّوحيد. ولا يجوز أن يؤمر بغيره لأنّ العلّة الّتي يفسد بها الأمر بغير التّوحيد في الوقت الأوّل هي[3] أنّ الخلقة غير قائمة بأداء الفرائض مع التّوحيد. وهذه العلّة في الوقت الثّاني وفي كلّ وقت قائمة ما كان الشّرك موجودا.

---

[1] في الهامش " يخلوا " أي في نسخة أخرى " يخلو " بدل " يعدو ".

[2] في الأصل "أم". المراجع.

[3] في الأصل "وهي". المراجع.

واعتلّ أيضا بأنّ[1] الله لم ينه المشركين عن سوى الشّرك. زعم أنّه لو نهاهم عن غير الشّرك وألزمهم الكفّ عن المعاصي الّتي هي دون الشّرك لكانوا إذا كفّوا عنها مطيعين له في الّذي أمرهم به[2]. وفي بطلان أن يكون مع المشركين شيء من طاعة الله ما يبطل أن /45/ يكونوا مأمورين بغير التّوحيد ومنهيّين[3] عن [غير] الشّرك لأنّا وجدناهم يكفّون عن الزّنا والسّرقة وعن الكذب وغير ذلك من الذّنوب الّتي هي دون الشّرك ولا يكونون بذلك مطيعين. فلو أُمِرُوا بذلك التّرك لكانوا مطيعين إذا فعلوا ما أمروا به وانتهوا عمّا نهوا عنه لأنّ الطّاعة في عينها فعل ما أُمِرَ [الإنسان] به والانتهاء عمّا يُنْهَى عنه. فما بَالُهُمْ لا يطيعون إذا فعلوا ما أمروا به وانتهوا عمّا نهوا عنه؟ فهذه علّته وغيرها ما يشبهها ممّا يكثر فيه اللّفظ وتقلّ به الفائدة.

2- في ردّ الوهبيّة على الحسينيّة

وقال أصحابنا ومن وافقهم على قولهم: إنّ الله كلّف عباده في حال البلوغ التّوحيد وجميع فرائضه الّتي حلّت عليهم في وقت بلوغهم، ونهاهم عن الشّرك وعن جميع المعاصي في حال بلوغهم. فلا عُذْرَ لأحد في عصيان الله تعالى في حال البلوغ الّذي هو حال التّكليف أو في الحالة الثّانية أو الثّالثة وغير ذلك من الأحوال. والمشرك في حال شركه منهي عن الشّرك وعن جميع المعاصي الّتي

[1] في الأصل "في أنّ". المراجع.

[2] في الأصل "مطيعين له الّذي أمرهم بذلك". المراجع.

[3] في الأصل " المنهـيّـيـن "

نهى عنها أهل التّوحيد في حال توحيدهم وأُمِرَ بجميع الفرائض الّتي أُمِرَ بها أهل التّوحيد في حال توحيدهم. فلا يَحُطُّ عنه ما كان معه من الشّرك فرضٌ يلزمه مع التّوحيد. ولا يبيح له ما كان معه من الشّرك ما حرّم عليه ونُهِيَ عنه مع التّوحيد. ولا يُعْذَرُ بصعوبة الخلقة إذ لا يمكن ذلك فيها باشتغاله بضدّ ما كلّف.

والّذي احتجّ به أصحابنا على[1] فساد مذهبه ونقض علله وكشف عوار ما ذهب إليه كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ اللّذين ترك الاقتداء بهما واستعمل[2] القياس في خلافهما. ومن ذلك ما ذكر الله ممّا نهى عنه القرون الخالية: ولا تقربوا النّاقة ﴿**ولا تمسّوها بسوء**﴾ (الأعراف 73) "[3] وقوله: ﴿**وأوفوا الكيل والميزان**﴾ (الأنعام 152) وقوله: ﴿**ولا تبخسوا النّاس أشياءهم**﴾ (الأعراف 85) وقوله: ﴿**أتأتون الذّكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربّكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون**﴾ (الشّعراء 165)

---

[1] في الأصل "في". المراجع.

[2] في الأصل " استعمال ".

[3] ذكر المحقّق أنّه "لا توجد آية بصيغة: ولا تقربوا النّاقة... وإنّما الوارد في كلّ الآيات: ﴿**ولا تمسّوها بسوء**﴾". ونحن نعتمد إشارته لنذكر أنّه من هذا الباب في الرّسم ضلّت أفهام كثيرة دون الانتباه إلى أنّ القدامى قد يستعملون آيتين مختلفتين دون فاصل لفظيّ، وقد يذكرون من كلّ آية كلمة فقط، وقد يأتون بألفاظ تمهّد لآية ثمّ يذكرونها. فيتوهّم من في قلبه زيغ أنّ هذه "آيات" قد اعتمدت في المصنّفات الفقهيّة أو العقديّة وهي غير موجودة في المصحف الإمام. ومن المعاصرين من أسماها "نصّا موازيا" وبنى عليها أطروحة كاملة!!!. ما هذا بطعن في المحقّق رحمه الله ولكنّه موطن تنبيه إلى ما يذهب إليه كثير من المستشرقين والعرب المعاصرين من جعلهم الرّسم بابا من أبواب الطّعن في كتاب الله. وضلالهم راجع إلى عدم معاشرة المتون القديمة في أصولها المخطوطة وإلى عدم إدراكهم لتنويعات القدامى في الرّسم وفي الرّواية أيضا. فلْيُتَبَيَّنْ، رحمكم الله. المراجع.

وقوله: ﴿**أتأتون الفاحشة ما سبقكم به من أحد من العالمين**﴾ (الأعراف 80) فكيف يسمّيها فاحشة وهي[1] لهم حلال؟ وكيف يفرّق بين الأزواج وإتيان الرّجال إذا كان الأمر على ما يقولون فيهم واحدا حلّ لهم إتيان الرّجال كما حلّ لهم الأزواج لأنّه لا إثم عليهم في إتيان الأزواج؟ تعالى عمّا يصف القائل بهذا علوّا كبيرا.

وقد أجمعت الأمّة [على] أنّ هؤلاء القوم الّذين نهاهم الله عن عقر النّاقة وعن نقصان المكيال والميزان وعن إتيان الذّكران وفعل الفواحش قوم[2] مشركون مكذّبون للرّسل وما جاءوا به. مع ما يلزمه أيضا من أمورٍ نهى الله عنها و[عن] غيرها مشركي العرب من قتلهم لأولادهم ونهيه إيّاهم عنه وقال: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإيّاكم إن قتلهم كان خطئا كبيرا﴾ (؟؟؟؟)، ﴿**ولا تقربوا الزّنا إنّه كان فاحشة وساء سبيلا وتقتلوا النّفس الّتي حرّم الله إلّا بالحقّ**﴾ (الإسراء 31- 33) فأيّ نَهْيٍ أَوْكَدُ من هذا؟ وقال: ﴿**قد خسر الّذين قتلوا أولادهم [سفها] بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله /46/ قد ضلّوا وما كانوا مهتدين**﴾ (الأنعام 140). و[ما] حرّموا من البحيرة والسّائبة والوصيلة والحام[3]

---

[1] في الأصل " فهي ".

[2] في الأصل "أنّهم قوم". المراجع.

[3] قال تعالى: ﴿**ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام**﴾ (المائدة: 103). البحيرة: هي النّاقة الّتي تشقّ أذنها وقد كان العرب إذا نتجت النّاقة خمس مرّات فكان آخرها ذكرا شقّوا أذنها وأعفوا ظهرها من الرّكوب والحمل ومنعوا ذبحها ولا تمنع عن ماء ولا مرعى. والسّائبة: هي الّتي كانوا يسيّبونها لآلهتهم. والوصيلة: هي الدّابّة من الغنم إذا ولدت أنثى بعد أنثى سيّبوها. والحام: هو الفحل إذا انقضى ضرابه جعلوا عليه من ريش الطّواويس وسيّبوه. انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 6 / 335.

وجميع ما حرّموا على أنفسهم وما ادّعوا من تحليل الميتة لهم بعد تحريم الله إيّاها، وقالوا: الميّتة ما ذبح الله فأنزل الله: ﴿**وإنّ الشّياطين ليوحـــون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنّكم لمشركون**﴾ (الأنعـــام: 121) وكيف يسمّي اللّه ذلك وحي الشّيطان لو كان الأمر على ما يقـــول هـــذا القائل؟ وإنّما قالوا في زعمهم الصّدق إذ قالوا الميتـــة لهـــم حـــلال لأنّ استحلال الميتة عنده والدّم ولحم الخنزير وجميع ما حرّم الله فـــي نـــصّ تنزيله[1] لم ينه الله عنه مشركا في حال شركه ولم ينهه أيضا عن[2] إنكـــار كلّ نبيّ من أنبيائه ولا عن دفع جميع ما أنزل الله من كتابه.

وإنّ الّذي قال: نبيّ الله ساحر مجنون وإنّه كذّاب مفتر ولم يـــنههم الله عن الّذي رموه به من الافتراء والكذب والسّحر والجنون[3]، وأنّ هـــذا كلّه مباح لهم في حال شركهم لأنّ هذا كلّه عنده لا يبلغ به قائله الشّـــرك ولا يُنْهَى عنه المشرك في حال شركه ولا ينهاه إلّا عن الإشراك به حال شركه. وما أرى علّة إباحته لهم إلّا الشّرك الّذي كانوا عليه ولو وحّدوا الله وأفردوه لحرّم الله عليهم هذه الأفعالَ كلَّها وذمّهم على فعلهـــا وعـــاقبهم عليها. فهل سمعتم بهذا ومثله أن تكون علّة إباحة معاصي الله غيرهـــا، ويكون سبب تحريمها طاعته؟ فما أرى على قياد قول هذا القائـــل أهـــل التّوحيد أوتوا في معاصيهم الّتي هي دون الشّرك إلّا من قبـــل توحيـــدهم

[1] فوق هذه الكلمة " نصّ " أي وفي نسخة أخرى " في نصّ ".
[2] في الأصل " على ".
[3] في الأصل " المجنون ".

لربّهم. فَتَرْكُ التّوحيد إذا على قياد هذا القول أفضل لهم من علمه. فنعوذ بالله من هذا القول وممّا يجرّ[1] إليه من البدع.

فَتَرَك كتاب الله مع [ما][2] فيه من البيان وتعلّل[3] بالمشكلات. وكذلك يكون...[4] الله وأوكله[5] إلى نفسه. وقد ذمّ الله أقواما في كتابه من المشركين على أفاعيلهم الّتي هي دون الشّرك وإصابتهم المثلات عليها من الخسف والمسخ. فأهلك ثمودا على عقر النّاقة وخسف بقوم لوط على فعل اللّواط وبقوم شعيب على خسر المكيال والميزان. ولو كانوا غير منهيين عن شيء من المعاصي الّتي هي دون الشّرك ولا مأمورين بشيء من الطّاعة غير التّوحيد ما جاز أن يعذّبوا وينزّل بهم ما نزّل من صنوف المثلات على غير ما نهوا عنه ولم يؤمروا بتركه. وهذا كلّه ممّا يبيّن خطأه ويفسد على مذهبه.

وأمّا قوله وعلّته في إسقاط النّهي في حال البلوغ إلّا عن الشّرك وإسقاط الأمر في تلك الحال إلّا بالتّوحيد لعلّة صعوبته في خلقه الخلق فيلزمه في الوقت الثّاني ما اعتلّ به في الوقت الأوّل من صعوبته في خلقه الخلق لأنّه في الحالة الثّانية نهاه الله عن الشّرك وأمره بالتّوحيد إذ لا يجتمع مع التّوحيد غيره في حال الأمر به من قبل صعوبته في خلقة الخلق. فلا يأمره الله إذًا بغير التّوحيد ما دام /47/ موحّدا ولا ينهاه عن

---

[1] في الأصل "أو لما يجري". المراجع.

[2] أضفنا " ما ".

[3] في الأصل "يتعلّل". المراجع.

[4] في الأصل " من ضدّ له". وهي بلا معنى. المراجع.

[5] في الأصل " أكله ".

غير الشّرك ما دام موحّدا. وكذلك النّهي عن غير الشّرك والأمــر بغيــر التّوحيد في حال الشّرك فاسد وباطل على قياد هذا القول لصعوبة التّوحيد مع غيره في خلقه الخلق في حالة واحدة. فإن زعم أنّه في الحالة الثّانيــة الّتي هي غير حال البلوغ غير مأمور بالتّوحيد ولا منهي عن الشّــرك إذ كان موحّدا في الحال الأوّل فكيف[1] يمكن لهذا[2] أن يكون الإنســان بالغــا صحيح العقل غير مأمور بالتّوحيد ولا منهي عن الشّرك وهو بالغ صحيح العقل وهو مأمور بغير التّوحيد منهي عن غير الشّرك؟ وهذا أيضا ممّا لا يُعْقَل ولا يوهم أن يكون الأمر بغير التّوحيد ويسقط في التّوحيد ويكــون النّهي عن غير الشّرك ويسقط عن الشّرك.

ويقال له إن أشرك بالله في تلك الحال وأنكره وجحده: هل نهاه الله عن الإشراك به في تلك الحال؟ فإن زعم أنّه غير منهي عنه فــي تلــك الحال فلا يكون إذا عاصيا لله في الشّرك به والجحود له والإنكار وهــو يقصد إليه ويختاره بإرادته وقصده. تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

وإن زعم أنّه نهاه عن الإشراك به في تلك الحال وأمره بالتّوحيــد فيلزمه أن يكون غير مأمور بغير التّوحيد ولا منهي عن غير الشّرك بعلّة صعوبته في خلقة الخلق في حالة واحدة. وإن زعم أنّه مأمور فــي تلــك الحال ومنهي بنهي تقدّم[3] وأمر تقدّم فنسأله إن عصى فيها أو أطاع: متى كان النّهي عن تلك المعصية والأمر بتلك الطّاعة قبلها أو معها؟ فإن زعم

---

[1] في الأصل "وكيف". المراجع.

[2] في الأصل "هذا". المراجع.

[3] في الأصل " تقدّم تقــدّم ".

أنّه معها فقد بطل قوله عن أمر تقدّم وكذلك النّهي إن عصى في تلك الحال بطل قوله عن نهي تقدّم. وإن زعم أنّ الأمر والنّهي قبل الطّاعة والمعصية فقد زاد على قول المعتزلة إذ زعموا أنّ الأمر قبل الفعل بحال[1] وهو يزعم أنّ الأمر قبل الفعل بأحوال كثيرة. وليخبرنا أيضا على قوله إذا وحّد في الحالة الأولى الّتي هي حالة البلوغ فيلزمه في الثّانية الّتي تلي حال البلوغ إذا كان فيها موحّدا أن يكفّ عن جميع الذّنوب ويأتي بجميع ما افترض الله عليه فَلِمَ لم يعذره بصعوبة الخلقة ألّا يكلّفه إلى القصد إلى فعل واحد؟ فلِمَ الكفّ عن جميع المعاصي والعمل بجميع الفرائض وليس في خلقته أن يقصد إلى [كفّ] أو إلى كفّين في حالة واحدة؟ فقد ألزمه ما لا تحتمل خلقته الّذي أنكره على غيره وعابه[2] عليه إذا ألزمه الكفوف الكثيرة وفعل الفرائض الكثيرة في حالة واحدة.

فإن ترك اعتلاله في صعوبة الخلقة واعتلّ بعلّة غيرها وزعم أنّ الطّاعة لا تكون مع الشّرك، فلمّا أنّه بطل كونها مع الشّرك بطل الأمر بها مع الشّرك لأنّه لا يؤمر العبد بشيء /48/ إذا فعله لا يكون مطيعا. فهذا أقوى علله وأعظم حججه. وقد بيّنّا[3] خطأه وفساد ما ذهب إليه في أوّل الباب بما[4] ذكره الله في كتابه من نهي المشركين عن المعاصي الّتي هي

---

1 الأمر مقارن للطّاعة عند الإباضيّة (انظر أبو عمّار: شرح الجهالات: 171) كذلك هو الشّأن عند الأشاعرة (انظر الجّويني: البرهان في أصول الفقه 276 ــ 279) أمّا المعتزلة فقد قالوا إنّ الأمر قبل الفعل.

2 في الأصل " أعابه ".

3 في الأصل "بيّن". المراجع.

4 في الأصل "ممّا". المراجع.

دون الشّرك في حال شركهم وما أصابهم من المثلات والعقوبات في حال شركهم والمعاصي التي هي دون الشّرك. فإذا كانت علّة هذه الّتي سقط بها الأمر بغير التّوحيد والنّهي عن غير الشّرك أن لا يكون مطيعا في حال شركه بفعل ما أمر به والكفّ عمّا نهي عنه فما باله سقط الأمر بالفرائض الّتي هي دون التّوحيد وسقط النّهي عن المعاصي الّتي هي دون الشّرك في حال البلوغ إذا أخذ في التّوحيد؟ أليس المعاصي الّتي هي دون الشّرك والطّاعة الّتي هي غير التّوحيد يكونان مع التّوحيد فيكون في حال توحيده عاصيا لربّه ويكون مطيعا أيضا في حال توحيده بعمل غير التّوحيد؟ فما باله سقط الأمر بهذا الّذي ذكرناه بغير التّوحيد والنّهي عن غير الشّرك في أوّل حال البلوغ إذ كان ذلك يكون مع التّوحيد إذا كان اعتلاله سقط النّهي [عن] [1] غير الشّرك والأمر بغير التّوحيد في حال الشّرك بطلان كون الطّاعة مع الشّرك؟ فلمّا أن بطلت الطّاعة مع الشّرك عنده بطلت أيضا المعصية عنده إلّا بالشّرك. فليخبرنا[2] أيضا صاحب هذا القول عن المشرك في حال شركه إذا قتل المشركين وأكل أموالهم وسبى ذراريهم وكذّب بأنبياء الله وأنكر كتابه وبرئ من جميع المؤمنين والنّبيّين والملائكة المقرّبين واستحلّ ذلك كلّه وزعم أنّه غير منهي عن شيء ممّا ذكرناه ولا مأمور بتركه هل عذره الله في هذا كلّه وحطّ عنه المأثم فيه وأنّه غير عاص فيه ولا معذّب عليه وهو مكتسب له وقاصد إليه؟ فإن قال: هو معذور في جميع ما ذكرناه فنسأله عن العلّة الّتي كان بها معذورا

---

[1] سقط " عن " من الأصل.

[2] في الأصل "فليغيّرنا". المراجع.

في تكذيبه أنبياء الله والبراءة منهم وقتلهم وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم وجميع ما جاءوا به وزعمه أنّه كذبة على الله وأنّهم سحرة ومجانين. وهذا كلّه عنده ممّا لم يبلّغ قائله إلى الشّرك. والمشرك في حال شركه لم ينهه عن غير الشّرك فالّذي قالوا لنبيّ الله ﷺ حين دعاهم[1] إلى الإقرار به والإيمان والتّصديق بما[2] جاء به [من إنكار وتكذيب] معذورون في إنكاره وتكذيبه والبراءة منه وقتله ماداموا على الشّرك بالله. فإذا وحّدوا الله وآمنوا به نهاهم عن جميع ما ذكرناه وقطع عذرهم فيه في الحالة الثّانية الّتي تلي حال توحيدهم إذا كانوا فيها موحّدين. فهذا ما لا يكون ولا يستقيم في دين الله ولا في سنّة رسوله أن يكون من أراد العذر في عصيان الله فليركب معصية غيرها فيكون معذورا فيها ولا كان الأمر على ما قال هذا القائل ما ألزم فرضا أبدا من فروضه، لأنّه إذا أراد أن يحطّ الله عنه الفرض الّذي لزمه قصد إلى فعل لا يهمّ مع ذلك الفرض فيكون من أُمِر بالصّلاة إذا أراد أن يحطّ الله عنه تلك الصّلاة قصد إلى نقض وضوئه أو تركه متعمّدا /49/ حطّ الله عنه لأنّه لا يكون مصلّيا مع ترك الوضوء كي لا يكون مطيعا مع ترك التّوحيد ولا يكون صائما مع ترك غسل الجنابة ولا يكون مصلّيا ولا صائما ولا حاجّا مع ترك الاختتان. فمن أراد أن يحطّ عنه جميع ذلك فيقصد إلى ترك الاختتان فيحطّ عنه الصّلاة والصّوم وحجّ البيت وهو مستطيع له وقادر عليه. ومن أراد أن يحطّ عنه جميع ذلك فليترك غسل الجنابة فيكون غير مأمور بالصّلاة ولا

---

[1] في الأصل "ودعاهم". المراجع.

[2] في الأصل " مّما ".

بالصّوم ولا بالحجّ إذ لا يصحّ له ذلك كلّه مع الجنابة. ومن أراد أيضا أن يحطّ الله عنه الصّلاة فليقصد إلى معنى لا تصحّ معه الصّلاة من ترك...[1] أو ترك الاستنجاء أو ترك غسل الجنابة أو غسل النّجاسة من جسده أو من ثيابه أو قعد متعمّدا في مكان نجس. فهذا كلّ على قياد قوله ممّا يسقط عنه[2] التّكليف للصّلاة إذا كان معه شيء ممّا ذكرناه وهو فاعل له ومكتسب له. فلا يكون عاصيا[3] بتركها ما دام في معنى من المعاني الّتي ذكرناها. فيكون من ترك الوضوء من وقت بلوغه إلى وقت موته غير مأمور بالصّلاة ولا منهي عن تركها. فإن جوّز هذا كلّه وأراد قياد بدعته قد كفانا نفسه إذ رضي بخلاف هذه الأمّة كلّها المصيبِ منها والمخطئِ.

[و]نسأله أيضا إذا كان هذا معذورا في عصيان الله وفي ركوب المحارم كلّها لسبب أتى من قِبَلُ وهو فعله إذا لا يكون مع ذلك الفعل الّذي اكتسبه طاعة في حاله فلِمَ[4] لم يعذر المشرك في حال شركه في تركه التّوحيد فيكون غير مأمور بالتّوحيد في حال الشّرك إذ لا يكون معه في تلك الحال عذر أيضا من ترك الصّلاة في حال تركها إذ لا يكون فعلها مع تركها كما عذر المشرك في حال شركه في ركوبه المحارم الّتي هي دون الشّرك إذ لا يكون مطيعا بتركها مع الشّرك؟ فإن زعم أنّ هذا إنّما أوتي من قبله لا من قبل غيره وبفعله لا يكون مطيعا. وبذلك قطعنا

---

[1] نقص في الأصل. المراجع.

[2] في الأصل " عليه ".

[3] في الأصل "فيكون لا عاصيا". المراجع.

[4] في الأصل "فليم". ويكثر استعمال هذا الرّسم عند المغاربة لتمييزه عن أداة النّفي " لمْ". المراجع.

عذره ولم نترك[1] منعه من الطّاعة [إن] كان مطيعا. وكـذلك قلنـا فـي المشرك في حال شركه إنّما قطعنا عذره في معاصـيه الّتـي هـي دون الشّرك وألزمناه الكفّ عنها وإن كان لا يكون منه ولا يمكن أن يطيع الله فيها مع الشّرك الّذي أتى من قِبَلِه واختاره وقصد إليه. فلو تركه وأخذ في التّوحيد والكفّ عمّا حرّم الله لكان مطيعا.

فهذا نظير الفرق عند من أنصف والّذي كان عليه المسلمون ممّا خصّهم الله به من العدل والصّواب لأنّه لا يعذر أحد في عصيان الله وفي تضيـيع فروضه بأسباب تكون من قِبَلِه. فكلّ فرض لا يتمّ إلّا بفعله فهو فرض مثله. وكلّ فعل منعه من طاعة الله إذ كان فعله لا يعذر فيه وهـو أيضا معصية منه لأنّه من قبله أوتي.

وقد كلّف الله الكافر الإيمان في حال كفره وإن كان لا يمكنـه ولا يستطيعه. إذا كان لا يمكنه فعله يستطيع به فعلا من أفعاله[2] فغير معذور وإن كان لا يستطيعه ولا يمكنه. وكلّ ما لا يمكنه ولا يستطيعه باشـتغاله وفعله فليس فيه عذر. وإنّما العذر فيما لا يستطاع بالزّمانات والضرورات أو لا يمكنه بخلقته الّتي خلق عليها[3]. فقد تمّ والحمد لله ربّ العالمين.

---

[1] في الأصل "لا تركنا". المراجع.

[2] في الأصل " لا يمكنه به ولا يستطيعه به فعلا من فعله". وفي كامل الفقرة اضطراب تركيبيّ. م.

[3] انظر في هذا الموضوع: الوارجلاني: العدل والإنصاف 1 / 80. الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 5. خميس: قاموس الشّريعة 3 / 352، 354. وقارن بـ: الجوّيني: البرهان في أصول الفقه 1 / 107، 110. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 14 / 250، القاسمي: محاسن التّأويل 13 / 4914.

[الجزء الثّاني من كتاب التّحف المخزونة]
[لأبيّ الرّبيع سليمان بن يخلف المزّاتي]

بسم الله الرّحمان الرّحيم
صلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم

نبتدئ بذكر الله ونستعينه /50/ ونسأله التّوفيق والهداية لمراشد الأمور. وإليه نرغب في العصمة من الخطأ والزّلل ونعوذ به من نزعات الشّيطان الرّجيم. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

[الباب السّادس عشر]
في التّوبة والإصرار

1- في وجوب التّوبة وحدّها

وندين بأنّ التّوبة لله[1] فرض لازم من جميع الذّنوب صغيرا كان أو كبيرا. وحرّم الله الإصرار على شيء منها كبـيرا كان أو صغيرا. ومن أصرّ على شيء منها ضلّ وهلك كبيرا كان ذلك أو صغيرا.

والدّليل على فرض التّوبة قول الله ﷻ: ﴿**وتوبوا إلى الله جميعا أيّها المؤمنون لعلّكم تفلحون**﴾ (النّور: 31)، وقوله ﷻ: ﴿**يا أيّها الّذين آمنـوا توبوا إلى الله توبة نصوحا**﴾ (التّحريم: 8) فهذا الدّليل على فرض التّوبة من جميع الذّنوب كبيرا كان الذّنب أو صغيرا.

وأمّا التّوبة في عينها ومعناها [فهـي][2] الإقـلاع وتـرك العـودة والتّوطين في النّفس والاعتقاد ألّا يعود إلى ذنب فعله. والرّجوع على إثره في نزع تبعات تلزمه في عزم ما أكله أو قود في نفس قتلها[3] وأشباه ذلك في تبعات[4] تلزمه[5].

---

[1] في الأصل " من الله ".

[2] في الأصل سقطت " فهي ".

[3] في الأصل " قتله ".

[4] في الأصل " بتاعات ".

[5] أورد السّوفي نفس التّعريف وقيّد التّوبة ستّة شروط: النّدم على ما مضى والعزم على ترك الرّجـوع إلى الذّنب وأداء كلّ فريضة ضيّعها فيما بينه وبين ربّه وردّ المظالم إلى أهلها وإذابة كلّ لحم وشحم نبت مـن

2- في حدّ الإصرار وحكمه

وأمّا الإصرار في عينه ومعناه فهو الإباء[1] من التّوبة والعقد في النّفس ألّا يتوب العبد من ذنب فعله أبدا. فحينئذ يضلّ ويهلك صغيرا[2] كان الذّنب أو كبيرا. هذا فيما بينه وبين خالقه.

أمّا[3] العباد فلا يحكمون عليه بالإصرار على الذّنب حتّى يعرض على[1] التّوبة ويأبى منها ويقول: لا أتوب. فحينئذ يحكم عليه بالكفر.

سحت وتكبّد أتعاب الطّاعة ومشاقّها كما ذاق حلاوة المعصية. ثمّ استدلّ بقول لعمر بن الخطّاب في التّوبة النّصوح: "أن يتوب العبد من ذنب فعله ويعتقد النّدامة عليه وبالانقلاع (كذا) وألّا يعود إلى عصيان بعد ذلك أبدا ويردّ التّبائع على قدر ما كانت عليه فإن عاد بعد ذلك فليست الأولى بتوبة نصوح". كما احتجّ بقول لابن عبّاس ومدلوله أنّ من تاب على هذه الصّفة فعاد بعد ذلك توبته توبة نصوح. وقد أجمل هذه الشّروط في مقامات ثلاثة: النّدم والاستغفار والحقيقة واعتبر لكلّ مقام آفة. فآفة النّدم الأمل وآفة الاستغفار الغفلة وآفة الحقيقة الشّهوة. انظر: السّوفي: السّؤالات 215، 216 سير الوسياني 234. وقد ذكر للتّوبة علامات منها قلّة الكلام وقلّة الطّعام وقلّة المنام انظر: السّوفي: السّؤالات 216. وقال بهذا القول مالك بن أنس وذهب إلى مثل قوله السّالمي غير أنّ الفرق بينهما هو أنّ مالكا يرى بطلان ثواب عمله السّابق والسّالمي يثبت أنّه يعطى بمحض الفضل ثواب عمله. انظر: المحشّي: حاشية التّرتيب 1 / 93. السّالمي: شرح الجامع الصّحيح 1 / 103.

ومن العلماء (كالشّافعي) من يرى أن لا إعادة عليه في شيء من أعماله السّابقة فلا يبطل عمله ولا ثوابه حتّى يموت على ذلك واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿**ومن يرتدّ منكم عن دينه ويمت وهو كافر فأولائك حبطت أعمالهم**﴾ (البقرة 217) وقد ناقشه المحشّي في احتجاجه بهذه الآية مبيّنا أن لا دليل فيها على ما ذكره وغاية ما فيها هو ترتيب الإحباط والخلود في النّار على الرّدّة والموت على الكفر. فالإحباط مرتّب على الرّدّة والخلود مرتّب على الموت على الكفر. وينسب المحشّي إلى بعض المشارقة مثل قول الشّافعي: انظر كتابه حاشية التّرتيب 1 / 93، 94.

[1] في أصل التحقيق "الإيباء". المراجع.

[2] في الأصل " صاغرا ".

[3] في الأصل " فأمّا " والفاء زائدة.

والدّليل على أنّ الإصرار كبيرة وكفر قول الله ﷻ: ﴿**وأصحاب الشّمال ما أصحاب الشّمال في سموم وحميم وظلّ من يحموم لا بارد ولا كريم إنّهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرّون على الحنث العظيم**﴾ (الواقعة 46) وقوله: ﴿**وأصرّوا واستكبروا استكبارا**﴾ (نوح 7) وقول الماضين من أهل العدل: لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار[2]. وذلك أنّ المصرّ المعاند لربّه استكبر عن طاعته والمستكبر هو الكفور العنود[3].

3- في وقت وجوب التّوبة

والتّوبة خصلة من الطّاعة. ووقت وجوبها وفرضها حين فراغ من عصى من الذّنب الّذي فعله. وأمّا وقت عصيانه إنّما يجب عليه التّرك والكفّ لأنّه لو وجبت عليه التّوبة في وقت فعل الذّنب[4] يستحيل أن يكون تائبا منه لأنّه مأمور بها، والمأمور[5] بشيء ليس[6] بمحال منه لأنّ الله لا يأمر بالمحال. أرأيت إن تاب في حال الفرض وهو حال الذّنب أيكون الذّنب معدوما أو موجودا؟ فإن كان الذّنب موجودا فلا توبة مع وجود

---

[1] في الأصل " حتّى يعتر على ". وأثبت المحقّق "يعرض عن". المراجع.

[2] اعتبره السّالمي حديثا في المشارق 387. ولم نجده في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

[3] نقل السّوفي عن عيسى بن أحمد أنّ الإصرار إنّما هو في التّوحيد ومعناه التّمادي والإقامة عليه وقال غيره لا يكون الإصرار إلّا في المعاصي وهو التّمادي عليها. انظر السّؤالات 52. وعرّفه في ص 216 بإبانة الإقامة على الذّنب واعتقاد العودة إليه.

[4] في الأصل " فلا ".

[5] في الأصل " فالمأمور ".

[6] في الأصل " فليس ".

الذّنب. وإن كان معدوما فصارت التّوبة لا من ذنب فعله. [فلمّا صحّ] أن يكون[1] التّائب تائبا من الذّنب وهو غير فاعل له في حال التّوبة ولا في حال قبلها صحّ أنّ التّوبة إنّما تكون في الحالة الثّانية الّتي هي حال الذّنب. فيكون تائبا من الذّنب الّذي فعله قبل التّوبة. فصارت التّوبة من ذنب فعله. ولو كانت التّوبة موجودة لا من ذنب فعله في حال التّوبة ولا في حال قبلها ألزم بذلك أن يكون فرض التّوبة عامّا على من أذنب وعلى من لم يذنب. وأمّا الفرق بين التّوبة من الذّنب والتّرك له أن يكون التّارك له تائبا منه والتّائب منه تاركا له فهذا غير مستقيم في وهم أحد يعقل.

4- <u>في الذّنوب والإصرار عليها</u>

والذّنوب متغايرة بعضها غير بعض. والنّهي عنها[2] متغاير بعضه غير بعض. وكذلك الكفّ عنها متغاير. وقد يكفّ عن الذّنب من لم يكفّ عن غيره. ويتوب العبد من الذّنب ولم يتب من غيره. ويصرّ على ذنب ولم يصرّ على ذنب. ويتوب /51/ من آخر. ويستحلّ ذنبا، ويحرّم ذنبا. فهذا بحمد الله بيّن واضح غير مشكل[3].

والإصرار على الذّنب منهي عنه في حال فرض التّوبة لا في حال فعل الذّنب. ولو كان منهيّا عن الإصرار في حال فعل الذّنب فيكون مصرّا في وقت العصيان على الذّنب الّذي فعله. فلو جاز الإصرار على الذّنب في حال فعله والتّوبة في الحالة الثّانية فلا يستحيل أن يكون مصرّا

---

[1] في الأصل " فهذا من القول أن يكون". المراجع.

[2] في الأصل " عنه ".

[3] انظر السّوفي: السّؤالات: 217.

على الذّنب تائبا منه. وهذا أيضا من المحال أن يكون العبد أصرّ على الذّنب تاب منه.

5- في من تاب من ذنب ومات على غير الوفاء

واختلف أهل الكلام في ذنب تاب منه الكافر. قال بعضهم: لا يؤاخذ العبد بذنب تاب منه. ولا يؤاخذ إلّا بذنب مات عليه ولم يتب منه لأنّ الله قال: ﴿**وإنّي لغفّار لمن تاب وآمن وعمل صالحا**﴾ (طه: 82). وقال بعضهم[1] الآخر: غفّار لمن تاب من أوليائه وأهل طاعته ومن مات على الوفاء بدينه. وأمّا من مات على الكفر والعصيان فهو مأخوذ بجميع ما فعله من الذّنوب والعصيان. والّذي حفظناه عن الشّيخ: لا يؤاخذه الله بذنب ويغفر له ذنبا ولا يقبل الله حسنة ويردّ عليه أخرى. والله أعلم وأحكم بالصّواب[2].

واحتجّ كلّ واحد منهم بما يرى أنّه يقوّي قوله. واحتجّ من قال لا يؤاخذ الله العبد بذنب تاب منه بأنّ التّائب[3] من الشّرك إذا مات على النّفاق فالعذاب الّذي يعذّبه الله عذاب المشركين أو[4] عذاب المنافقين. واختلفوا في أيّهما أشدّ عذابا المنافقين أو المشركين. فقال بعضهم عذاب المشركين

---

[1] في الأصل "البعض". المراجع.

[2] يذهب الإباضيّة إلى أنّ العبرة بخواتم الأعمال ولا يجتمع على شخص واحد طاعة ومعصية فهو إمّا موفّ بدين الله فيكون من أهل الجنّة وإمّا عاص و لم يتب فيكون من أهل النّار. انظر المصعبي: حاشية تبغورين: 19.

[3] في الأصل " فالتّائب ".

[4] في الأصل "أم". المراجع.

أشدّ[1] لأنّهم أشدّ كفرا وعصيانا. فالعذاب على العصيان، إذ لا[2] يكون [من هو] أكثر عصيانا وأشدّ كفرا أقلّ عذابا ولا [يكون من هو] أقلّ عصيانا أكثر عذابا. وقال بعضهم[3] الآخر المنافقون أشدّ عذابا. واحتجّوا بقول الله تعالى: ﴿**إنّ المنافقين في الدّرك الأسفل من النّار**﴾ (النّساء 145). فالدّرك الأسفل أشدّها عذابا. والله أعلم وأحكم بالصّواب.

6- في شروط التّوبة

وأمّا ما ذكرناه في أوّل المسألة من التّوبة والإصرار إنّما يكونان في حال فراغ مَنْ عَمِلَ ذنبا من ذنبه. وكذلك التّمادي[4] على ما قلنا في التّوبة والإصرار إنّما يكون في الحالة الثّانية الّتي هي حال الفراغ من المعصية. فالكفّ عن الإصرار والتّمادي مأمور به أيضا في الحالة الثّانية. ولا يجمع الإصرار والتّمادي والتّوبة في حال واحد. فإذا أصرّ على ذنب [لم يتب] منه. وإذا تاب منه لم يصرّ ولم يتماد. وترك التّوبة ذنب من الذّنوب كما أنّ فعلها فرض من الفروض. وضدّ كلّ فرض تركه. وضدّ كلّ ذنب تركه.

---

1 في الأصل "أشدّ عذابا". المراجع.

2 في الأصل " فلا ".

3 في الأصل "البعض". المراجع.

4 لقد فرّق الوارجلاني بين المتمادي في المعصية والإصرار عليها فبيّن أنّ الأوّل في نيّته الانفكاك عنها يوما ما والثّاني متعمّد لقاء ربّه على هذه الحالة ورتّب على ذلك تجويز العفو عن الأوّل إذا بوغت بالموت ونفى إمكانيّة المغفرة للثّاني في مثل هذه الحالة. انظر: الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2، 3 / 109 وفي مج 1، 1 / 48.

والتّوبة إلزامها مضيّق ليس كغيرها من الفروض الموسّعات فهي خصلة من خصال الطّاعة. وقد اشتملت على معان[1] ولا تتمّ بمعنى دون معنى. وقد يتوب العبد من الذّنب ولا تقبل منه توبته إذا كان معه شيء من الكبائر. كما يصلّي المصلّي ويصوم الصّائم ويحجّ الحاجّ ولم يقبل منه صلاته ولا صومه ولا حجّه إذا مات على شيء من الكبائر. ولا ينال شيئا من الثّواب على ما كان معه من الطّاعة. وإن مات عليها إذا مات على شيء من خصال الكفر فلا يثيب الله أحدا إلّا على الوفاء بدينه.

وأمّا من أتى ببعض الطّاعة وضيّع بعضا ولم يوفّ بدينه ويكمل إيمانه فلا ثواب له على ما كان معه من الطّاعة. والثّواب على الوفاء بجميع الدّين. ولا يكون على بعض دون بعض. فالكفر يكون بخصلة واحدة والإيمان لا يكون إلّا بجميعه لأنّه خلافه وضدّه. فما استجيز في الشّيء استجيز في ضدّه خلاف ذلك. والإصرار على كلّ ذنب غير المصرّ عليه كبيرا كان الذّنب أو صغيرا لأنّ الذّنب في الحال الأوّل والإصرار عليه في الحالة الثّانية. غير أنّ الإصرار على الكبيرة كبيرة /52/ والإصرار على الصّغيرة كبيرة. والصّغير على حاله ليس بكبير أصرّ عليه أو لم يصرّ.

7- في التّوبة من الشّرك

والتّوبة من الشّرك توحيد. والكفّ عنه توحيد. والمعرفة به والنّهي عنه توحيد. وتحريمه وترك استحلاله توحيد. وعمله والإصرار عليه واستحلاله والتّقرّب به والأمر به والتّمادي عليه والجهل له كلّ ذلك شرك

[1] في الأصل " اشتملت معانيا ".

بالله ومساواة له بغيره. وأمّا غير الشّرك من المعاصي فلا يكون [الجهل][1] به والإصرار عليه والتّمادي عليه شركا. وهو معصية دون الشّرك.

8- **في الصّغائر والكبائر**

والذّنب الصّغير إذا مات فاعله ولم يتب منه فهو[2] صغير وإن كان مأخوذا به. وإنّما أخذ به بمعنى غيره وهو الكبير الّذي كان معه. والعلّة الّتي كان بها صغيرا الاستثناء الّذي كان فيه لقول الله ﷻ: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم**﴾ (النّساء 31). وإن اجتنب الكبائر ولم يجتنب الصّغائر فهي مكفّرة عنه بمعنى غيرها وهو الاستثناء بالكبائر وصار العفو عنها والمؤاخذة عليها بمعان غيرها. ومن فعل الصّغائر يقال له: عصى، ولا يقال له: عاص، ويقال له: أذنب، ولا يقال له: مذنب.

[1] أضفنا كلمة " الجهل ".

[2] في الأصل " وهو ".

[الباب السّابع عشر]
[في] الفرائض

1- في أقسام الفرائض وأحكام تاركها

والمفروضات كلّها على وجهين فمنها ما كان فرضه موسّعا ومنها ما كان إلزامه مضيّقا[1]. فالموسّع منها مثل الصّلاة في أوّل وقتها والزّكاة في أوّل وقتها والحجّ في أوّل وقته فهذا وأشباهه إلزامه موسّع. إن فعل في أوّل وقته كان مؤدّيا لما يلزمه. وإن ترك فمعذور لا إثم عليه ما لم يخرج الوقت. فإذا خرج الوقت وهو تارك لما يلزمه ممّا ذكرناه فهو آثم بتركه حتّى يخرج وقته.

1- 1- في تارك الصّلاة

اختلف أصحابنا في تارك الصّلاة. فقال بعضهم: لا يكفر ما لم يترك صلوات اللّيل إلى النّهار وصلوات النّهار إلى اللّيل. وقال بعضهم بغير هذا. والله أعلم وأحكم[2].

1- 2- في تارك الزّكاة

---

[1] انظر: الوارجلاني: العدل والإنصاف 1 / 76، السّالمي: طلعة الشّمس 1 / 42 ــ 45.

[2] ورد أنّ ابن مسعود فسّر قوله تعالى: ﴿**فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصّلاة واتّبعوا الشّهوات فسوف يلقون غيّا**... ﴾ (مريم 59) فقال ليس معنى أضاعوها تركوها بالكلّية ولكن أخّروها عن أوقاتها. وقال سعيد بن المسيّب: " أي لا يصلّي الظّهر حتّى يأتي العصر ولا يصلّي العصر حتّى يأتي المغرب ولا يصلّي المغرب إلى العشاء ولا يصلّي العشاء إلى الفجر ولا يصلّي الفجر إلى طلوع الشّمس. فمن مات وهو مصرّ على هذه فشديد عقابه. انظر السّالمي: معارج الآمال 1 / 32، 33. وأورد أبو مسلم نفس القول الّذي ذكره المؤلّف غير أنّه لم ينسبه إلى أحد. انظر كتابه نثار الجوهر 2 / 725.

وأمّا الزّكاة فلا يحكم عليه بالكفر ما لم يمت ولم يؤدّ ما عليه من الزّكاة ولم يوص بها. فإذا مات ولم يؤدّ ما عليه من الزّكاة ولم يوص بها ضلّ وهلك.

1- 3- في تارك الحجّ

والحجّ أيضا مثل ذلك. وإذا مات ولم يؤدّ ما يلزمه من فرض الحجّ ولم يوص به ضلّ وهلك[1]. والحجّ فرض لازم لمن استطاع إليه سبيلا لقول الله ﷻ: ﴿**ولله على النّاس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا**﴾ (آل عمران 97). واستطاعة السّبيل الزّاد والرّاحلة وأمان الطّريق والأصحاب وسلامة البدن من الآفات والحوائل الّتي تمنعه من الأمراض وأشباه ذلك من العلل[2]. فإذا اجتمعت هذه المعاني وقت مسير الحاجّ وجب عليه المسير إلى الحجّ. وأمّا الحجّ فلا يلزمه إلّا في أيّامه الّتي يقطع فيها مناسكه. فإذا وجد هذه المعاني الّتي ذكرناها فسار عنه الحجيج[3] ولم يسر معهم حتّى قطع الحجّاج مناسكهم وجب عليه أن يوصي بالحجّ. وأمّا الّذي

---

[1] أمّا بالنسّبة إلى الزّكاة فإنّ السّالمي يميل إلى عدم التّوسعة في تأخيرها وذلك لاقترانها بالصّلاة في أكثر آيات القرآن وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الحجّ فيما أثبته ابن بركة. فقد أوجب على القادر التّعجيل واحتجّ على ذلك بالقرآن والسّنّة والعقل. انظر في الزّكاة السّالمي: بهجة الأنوار 52 وفي الحجّ ومناقشة أدلّة ابن بركة: السّالمي: المشارق 105. من مات ولم يؤدّ الزّكاة ولم يوص بها فإن كان مطلق اللّسان (أي قادرا على الكلام عند الاحتضار) فقد قيل أهون ما يكون من أمره الوقوف عنه وأمّا إن مات ممسكّ اللّسان (أي أصابه البكم عند الاحتضار) أو فاجأه الموت وهو ممّن يدين بوجوب الزّكاة غير أنّه مسوّف فإنّ ذلك لا يخرجه من الولاية وقد نسب هذا القول إلى أبي عبيدة وبشير. وألحّ السّالمي على وجوب التّعجيل بالزّكاة لاحتمال مباغتة الموت له انظر السّالمي: معارج الآمال 14 / 30 ــ 32.

[2] انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام 2 / 126. السّالمي: جوهر النّظام 128، 129.

[3] في الأصل " الحاجّ ".

كان ألزمه مضيّقا من المفروضات فهو التّوحيد والولاية والعداوة والكفّ عن جميع الذّنوب وأشباهه، إلزامه مضيّق ولا يسعه التّرك على حال من الأحوال.

ومن الفروض ما يكون إلزامه للعامّ ويجزي فيه الخاصّ إذا قام به مثل القيام بالجنائز من الصّلاة على الميّت وغسله وكفنه ودفنه. وهذا واجب على العامّ. فإذا قام به الخاصّ أجزى عن العامّ. وكذلك الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وأشباه ذلك ممّا يجب على العامّ فإذا قام به الخاصّ أجزى[1].

<u>2- في فرض الهجرة زمن النّبيّ ﷺ</u>

والهجرة /53/ واجبة على النّاس في زمان النّبيّ عليه السلام في وقت وجوبها وفرضها. ومن دفع وجوبها وفرضها في زمان ما وجبت فهو ضالّ. ومن ألزمها في غير وقت وجوبها ضلّ وهلك أيضا. ومن ضيّعها وتركها في وقت وجوبها ضلّ أيضا. ولا هجرة بعد الفتح. يأثرون ذلك عن النّبيّ عليه السلام أنّه قال: {لا هجرة بعد الفتح}[2] يعني: فتح مكّة. وقد أقرّ

---

[1] مختصر البسيوي 84 فرض الكفاية وصلاة الجنازة واجبة على من حضر الميّت وهي على الكفاية إذا قام بها بعض أجزى عن الباقين وإذا ترك ذلك جميع النّاس كفروا. وفي الجامع لابن جعفر 2 / 451 رواية عن هاشم متحدّثا عن حكم صلاة الجماعة والجهاد والجنازة: "وأمّا إذا فعل ذلك بعض وترك بعض لم يكفروا". والرّاوي هو أبو المهاجر هاشم بن المهاجر عالم فقيه من حضرموت كان مقيما بالكوفة عدّه أبو زكريّا الباروني من علماء الخمسين الثّانية من المائة الثّانية للهجرة.

[2] روى أبو داود عن مجاهد عن طاوس عن ابن عبّاس قال قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكّة: {لا هجرة ولكن جهاد ونيّة وإذا استنفرتم فانفروا} كتاب الجهاد باب الهجرة هل انقطعت حديث 2481. ورواه البخاري أيضا بنفس الطّريق وبنفس الألفاظ في كتاب الجهاد والسّير باب لا هجرة بعد الفتح حديث 3077. وروى النّسائي عن عمر بن عبد الرّحمان بن أميّة أنّ أباه أخبره أن عليا قال جئت إلى رسول الله

النّاسَ في منازلهم بعد فتح مكّة وغيرها من البلدان. ولو[1] كانت الهجرة واجبة كما قال من خالف الحقّ ما تركهم النّبيّ ﷺ يكفرون بالله وقد دخلوا في دينه وطاعته وآمنوا به واستعمل عليهم العمّال في البلدان يجبون منهم الصّدقات من المنازل ومن الآفاق. وهذا بحمد الله بيّن لمن أراد الله إرشاده وهداه.

والدّليل على فرضها ووجوبها وكفر تاركها قول الله ﷻ: ﴿**والّذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتّى يهاجروا**﴾ (الأنفال 72) ثمّ قال ﷻ: ﴿**إنّ الّذين تتوفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنّا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها**﴾ (النّساء 97) وقيل: من قِبَلِ تَرْكِ الهجرة وجب النّفاق في أهل القبلة. واختلفوا فيمن وجبت عليه الهجرة. قال بعضهم: وجوبها عامّ على الرّجال والنّساء والعبيد إلّا المستضعفين من الرّجال والنّساء والعبيد. وقال بعضهم: وجوبها على الرّجال دون النّساء والعبيد والمستضعفين. والله أعلم وأحكم بالصّواب.

ﷺ بأبي يوم الفتح فقلت يا رسول الله بايع أبي على الهجرة قال رسول الله ﷺ أبايعه على الجهاد وقد انقطعت الهجرة. وعن صفوان بن أميّة قلت يا رسول الله إنّهم يقولون إنّ الجنّة لا يدخلها إلّا مهاجر قال لا هجرة بعد فتح مكّة ولكن جهاد ونيّة فإذا استنفرتم فانفروا. وفي رواية عن نعيم بن ماجه قال سمعت عمر بن الخطّاب يقول لا هجرة بعد وفاة رسول الله ﷺ (كتاب البيعة، باب ذكر الاختلاف في انقطاع الهجرة).

[1] في الأصل "لقد". المراجع.

[الباب الثّامن عشر]
في استتابة المرتدّ وقتله
وفي السّبي والغنائم

1- في وجوب استتابة المرتدّ

وندين باستتابة المرتدّ وقتله إن أبى من التّوبة. وإن تاب من ردّته ورجع إلى منزلته الأولى من التّوحيد تركناه وتوبته من الشّرك الّذي واقعة توحيد منه. وذلك أن يدعى إلى قول لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله وما جاء به حقّ. ولا يقبل منه سوى هذا. فإن أبى من ذلك قتل لردّته. وقد روي عن عمر بن الخطّاب ﷺ أنّه قال: استحبّ أن يسجن المرتدّ عن دينه ثلاثة أيّام فيعرض عليه التّوحيد في كلّ يوم ويعطى له طعام يأكله وماء يشربه. فإن أبى من الرّجوع إلى التّوحيد وقبول الإسلام قتلوه على كفره وارتداده[1].

2- في مال المرتدّ

[1] المرتدّ هو المكلّف الّذي رجع عن الإسلام طوعا. وقد اختلف في استتابته قبل قتله فقيل يستتاب في الحال. وهو أحد قولي الشّافعي. وقيل يضرب عنقه فورا وهي سنّة معاذ بن جبل. وقيل يمهل ثلاثة أيّام وهو ما رواه المؤلّف عن عمر بن الخطّاب. وقيل يمهل شهرا وقد نسب هذا القول إلى عليّ بن أبي طالب. وقال الثّوري يترك ما دام الطّمع في توبته فإن لم يتب قتل. انظر اطفيّش شرح النّيل 17 / 597، السّوفي: السّؤالات 258. وسبب الاختلاف عدم ورود نصّ في تحديد مدّة الاستتابة ولذلك كانت المسألة اجتهاديّة تراعى فيها حالة المرتدّ نفسه.

واختلف العلماء في ماله لمن هو؟ ومن يرثه؟ إلى ولمن يعطى؟ فقال بعضهم: لأهل دينه الّذين ارتدّ إليهم[1]. وقال بعضهم: فماله الّذي سعى إليه[2] في الإسلام فلأولاده الّذين كانوا في الإسلام. وماله الّذي سعى إليه[3] في دار الحرب فلأولاده الّذين ولدوا في دار الحرب[4]. وقال بعضهم: جميع ماله يردّ إلي بيت مال المسلمين. والله أعلم[5].

3– في توبة المرتدّ

واختلفوا أيضا فيمن ارتدّ زلّة عن دينه فرجع مسرعا إلى دينه. فقال بعضهم: يغسل ثيابه وجسده و[عليه] إعادة وضوئه. وقال بعضهم بغير هذا. والله أعلم[6].

واختلفوا أيضا في إعادة ما مضى من صلاته وصومه وحجّه وأشباه ذلك من الفرائض الّتي فعلها قبل ارتداده [1] إلّا الحجّ فعليه إعادته إذا كانت المعاني الّتي تلزمه بها الحجّ. والله أعلم وأحكم بالصّواب.

---

[1] وقد قال بذلك أبو الحسن البسيوي. انظر كتابه الجامع 4 / 120.

[2] في الأصل "سعاه". المراجع.

[3] في الأصل "سعاه". المراجع.

[4] أورد سفيان الرّاشدي نفس القول و لم ينسبه إلى أحد انظر كتابه كشف الغوامض: 10.

[5] وهو قول أهل الحجاز. وقال أهل العراق ماله لقرابته المسلمين لأنّهم أدلوا بسببين الإسلام والقرابة. وذهب ابن بركة إلى أنّ المسلم إذا ارتدّ و لم يلحق بدار الكفر فإنّ ماله لا يقسم ويطالبه الإمام بالرّجوع إلى الإسلام و لم يذكر الحالة الّتي يأبى فيها التّوبة. وانظر ابن بركة: الجامع 2 / 274، 275.

[6] أورد نفس المسألة صاحب السّؤالات ونقلها عنه المحشّي فقال: "واختلفوا فيمن ارتدّ زلّة عن دينه ثمّ رجع سريعا إلى دينه قال يغسل ثيابه وجسده ويعيد ما مضى من صلاته وحجّه وصيامه". انظر أبو ستّة: حاشية التّرتيب 1 / 92.

4- في حكم من طعن في عقائد أهل الحقّ

وندين بقتل من طعن في ديننا وسَفَّهَ مقالتنا /54/ وبرئ من أئمّتنا[2]. وندين بقتل أهل البغي[3] والبراءة منهم وتسميتهم بالكفرِ كفرِ النّفاق. وندين بتحريم سبي ذراريهم وغنيمة أموالهم [ومن فعل ذلك] ضلّ وهلك[1].

---

[1] وقد قال بذلك أيضا الجيطالي في القواعد وأثبت المحشّي أنّ هذا هو الرّاجح عند الإباضيّة وهو ما يفهم أيضا من كلام السّوفي فيما ذكرنا في التّعليق السّابق. واحتجّ هؤلاء بقوله تعالى: ﴿**لئن أشركت ليحبطنّ عملك**﴾ (الزّمر 65) انظر: أبو ستّة: حاشية التّرتيب 1 / 92، 93.

[2] يكون الطّعن باللّسان أو الإيماء والإشارة وهو عبارة عن القدح في مذهب الإباضيّة وأئمّتهم إمّا بمجـرّد تصويب مذهب المخالفين من غير تخطئة للإباضيّة أو ولاية قادات المخالفين وتبنّي مسائل اعتقاديّة تخالف ما عليه الإباضيّة كلّ ذلك لا يعتبر طعنا في الدّين. وأمّا الحكم بقتل الطّاعن في الإباضيّة فقد أخـذ مـن إشارة أبي بلال بن مرداس بن أديّة إلى جواز قتل من قال له "فرسك هذا حروري" (انظر: الـدّرجيني: طبقات المشائخ 2 / 225). وورد عن عمروس بن فتح أنّه قال لأبي منصور إلياس (الّذي ولاّه القضاء) إن لم تأذن لي بثلاث فخذ خاتمك: قتل مانع الحقّ والطّاعن في دين الله والدالّ على عـورات المسـلمين (انظر: الدّرجيني " طبقات المشائخ 2 / 231). وقد لاحظ الوارجلاني أنّه لا يوجد نصّ صريح في قتـل الطّاعن في الدّين لا من الكتاب والسّنّة وأمّا قوله تعالى: ﴿**وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنـوا في دينكم فقاتلوا أئمّة الكفر أنّهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون**﴾ (التّوبة 12) فقد قيّدت القتل بشروط ثلاثة. نكث الأيمان والطّعن في الدّين وأن يكون هؤلاء من أئمّة الكفر. وأمّا أمر الرّسول ﷺ بقتل كعـب بـن الأشرف فلتحريضه أهل قريش على محاربة المسلمين (انظر محمّد الخضري: نور الـيقين في سـيرة سـيّد المرسلين 130 ط دار الفكر بيروت دتا). وانظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2 / 3 / 199 وقـد عقد الوارجلاني لهذه المسألة بابا كاملا تحت عنوان " باب أحكام الطّاعن في دين المسلمين " (مج 2، 3 / 199 ـــ 205).

[3] قال تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا الّتي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إنّ الله يحبّ المقسـطين**﴾ (الحجرات 10) وانظر عقيدة أبي سهيل 67.

واختلف أيضا أصحابنا في تجويز شهادة أهل الخلاف. فأجازها بعض وأبطلها بعض وذلك إذا كانوا متديّنين تقودهم ديانتهم ولا يجاوزونها إلى غيرها وعُلِمَ ذلك منهم ولم يمنع من ولايتهم إلّا ما هم[2] عليه من مخالفة المسلمين. وأمّا غير هؤلاء فلا. والّذين أجازوها إنّما أجازوها في الأحكام والعتق[3] والطّلاق والبيوع والشّراء وأشباه ذلك من الأحكام. وأبطلوها في الدّماء والبراءة والتّكفير والولاية وفي الحدود. والله أعلم وأحكم. فإن شهدوا على رجل أنّه أكل مال رجل بالتّعدية أوجبوا عليه الغرم[4] ولم يجيزوا في البراءة[5].

---

[1] أثبت القرطبي حرمة غنيمة أموال البغاة فقال: "ولم تحلّ أموالهم بخلاف الواجب في الكفّار". القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 16 / 317. وانظر: الجنّاوني: عقيدة نفوسة: 816، الوضع 17، 18.الجيطالي: قواعد الإسلام 1 /39،40. السّوفي: السّؤالات 49،47،50. عقيدة ابن جميع 12. وقد روى الشّمّاخي تأديب أبي الخطّاب لجميل السّدراتي حين سلب أحد الجند (وكان موحّدا). وغضب عبد الرّحمان بن رستم على من جرّد القتلى من السّلاح وأمره بردّه. انظر سير الشّمّاخي 129، 134. وناقش أبو حزر الصّفريّة في إباحتهم السّبي. انظر رسالة أبي حزر: 66. وكذلك أورد البغدادي قول الإباضيّة فيمن حارب من أهل القبلة وروى منعهم اتّباع المدبر وسبي امرأته وذرّيته وإجازتهم أخذ السّلاح والخيل دون الذّهب والفضّة. انظر الفرق بين الفرق 83، 87.

[2] في الأصل "هي". المراجع.

[3] في الأصل "العتاق". المراجع.

[4] في أصل التحقيق "العزم". المراجع.

[5] أمّا الجنّاوني فقد صرّح بقبول شهادة المخالفين من أهل التّوحيد إذا كانوا عدولا (عقيدة نفوسة 6). وأمّا الجيطالي فقد جوّز شهادتهم في الأحكام دون الولاية والبراءة والحدود وقد روى عن أبي المؤثر الصّلت بن خميس قولا آخر متمثّلا في قبول شهادتهم إن كانوا هم الغالبين ورفضها إن كان الإباضيّة غالبين. انظر: الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 104.

واختلفوا أيضا فيمن رجع من أهل الخلاف إلى دين المسلمين فأبصر الحقّ وقبله. قال بعضهم: كلّ ما جاء به[1] وفعله بديانته الّتي كان عليها من خلافه للمسلمين فلا يؤخذ به في ما أكله ونفس قتلها وكلّ شيء فعله مدينا به فلا شيء عليه فيه إذا رجع إلى دين المسلمين. وقال بعضهم بغير هذا. والله أعلم وأحكم[2].

5- في أحكام المشركين

وندين بتحليل دماء المشركين وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم[3]، غير المعاهدين منهم، فلا يحلّ منهم ما يحلّ من غيرهم من الدّماء والسّبي والغنائم ما داموا على العهد الّذي عاهدهم عليه المسلمون. فإن تركوه وامتنعوا من إعطاء الجزية[4] وقبول الإسلام فهم كغيرهم من المشركين يحلّ منهم ما يحلّ من المشركين من القتل والغنيمة ويحرم منهم ما يحرّم من المشركين من النّكاح و...[5] والمواريث وغير ذلك ممّا يشبهه[1].

---

[1] في الأصل " جاءه ".

[2] أثبت المحشّي أنّ المخالف إذا كان متديّنا بتحريم أو تحليل ثمّ رجع إلى الإباضيّة فتوبته كافية ولا يلزمه قتل لا غرم لما اتلف على يده (وقد كان يرى ذلك حقّا) واحتجّ على ذلك بعدم تحميل عائشة مسؤوليّة القتلى والخسائر بعد توبتها انظر: المحشّي: حاشية الوضع 61.

[3] أحلّ الإسلام غنيمة أموال المشركين وسبي ذراريهم إذا قاتلهم الإمام إلّا قريشا فإنّهم تغنم أموالهم ولا تسبى ذراريهم لتحريم الرّسول ﷺ ذلك. انظر الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 4، 5، السّالمي: المشارق 404، الجنّاوني: عقيدة نفوسة 7.

[4] فيما يخصّ اختلاف العلماء في مقدار الجزية وممّن تؤخذ. انظر السّالمي: المشارق: 409، 410، 411، المصعبي: حاشية تبغورين 44، 45، المحشّي: حاشية الوضع 62، 64.

[5] في الأصل "البائح". المراجع.

وأمّا غزو المشركين وجهادهم وسبي ذراريهم وغنيمة أمولهم فذلك بإمام العدل أو بإذنه. وذلك أن يدعوهم الإمام إلى ما كان يدعوهم [إليه] رسول الله ﷺ من شهادة أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله وما جاء به حقّ. وإلى هذا كان يدعو رسول الله ﷺ جميع المشركين[2]. فمن أباه منهم أو أبى الجزية من أهل الكتاب والمجوس قاتله رسول الله ﷺ وسبى ذرّيته وغنم ماله. فهذا حكمه الّذي جرى على جميع أهل الشّرك. وما غنموا من شيء فهو كما ذكر الله في كتابه من قوله: ﴿**واعلموا أنّما غنمتم من شيء فإنّ لله خمسه وللرّسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل**﴾ (الأنفال: 41). فجميع ما غنمه أهل العسكر فيقسم على ستّين سهما. فالخمس منها اثنا عشر سهما لمن سمّاها الله في كتابه ثلاثة منها لله وللرّسول ولذي القربى وثلاثة للمساكين وثلاثة لليتامى وثلاثة لابن السّبيل. فعلى هذا يقسم الخمس. وسهم الرّسول وسهم القرابة سهمان ساقطان في هذا الزّمان.

---

[1] أمّا إذا بقوا على عهدهم ولم يحاربوا فإنّ ذبائحهم ونكاح نسائهم حلال إذا كانوا أهل كتاب خلافا لما ينسب إلى عيسى بن عمير وأحمد بن الحسين من قولهما يحلّ من أهل الكتاب ما يحلّ من المشركين ويحرم منهم ما يحرم من المشركين انظر المصعبي: حاشية تبغورين 44 (نقلا عن صاحب الوضع).

[2] روي عن النّبي ﷺ أنّه بعث سرية فقال يا عليّ لا تقاتل القوم حتّى تدعوهم وتنذرهم وبذلك أمرت. وجيء بأسرى من حيّ من أحياء العرب فاعتذروا بأنّه لم يدعهم ولم يبلّغهم أحد فقال ﷺ: خلّوا سبيلهم حتّى تصل إليهم الدّعوة فإنّ دعوتي تامّة لا تنقطع إلى يوم القيامة. انظر: مشارق أنوار العقول: 404. أخرجهما الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث 792.

وأمّا الأسهم[1] الأربعة الباقية على الخمس فيه تقسم على جميع أهل العسكر للرّاجل سهم والفارس سهمان. ولا يحلّ للإمام أن يصطفي لنفسه[2] شيئا. ولا يحلّ لأحد من أهل العسكر أن يأخذ لنفسه منها شيئا حتّى يقسم الغنيمة ما خلا طعاما يأكله لبطنه أو علفا يعلف به دابّته. ومن غلّ منها شيئا وخان به أهل العسكر أو سرق شيئا منها ضلّ [3] /55/ وهلك.

ولا يقطع يده على ما سرق منها قلّ أو كثر لأنّ له فيه سهما. ومن سرق ما له فيه سهم فلا قطع عليه. ويحلّ قتل الرّجال دون النّساء[4]. ولا يقتل منهنّ إلّا من أعان على قتال المسلمين. ومن أعان على قتال أو قاتلهم فلهم أن يقاتلوه ويدفعوه عن أنفسهم كائنا من كان. فإن ظفروا بهم حلّ قتال الرّجال وسبيهم وسبي النّساء والأطفال وغنيمة جميع الأموال. ولا يحلّ وطء نسائهم إلّا من بعد الاستبراء لذوات البعولة. ولا [يحلّ وطء] غيرهنّ ممّن لا بعل [لهنّ]. وسنّ النّبي ﷺ في الإماء إذا اشترين أو سبين أن[5] يستبرأن[6]. ومن أحلّ نكاح المشركات[1] غير المعاهدات ضلّ

---

[1] في الأصل "السّهام". المراجع.

[2] في الأصل: أن يصفى للإمام ".

[3] وذلك لقوله تعالى: ﴿**وما كان لنبيّ أن يغلّ ومن يغلل يأت بما غلّ يوم القيامة ثمّ توفّى كلّ نفس ما كسبت وهم لا يظلمون**﴾ (آل عمران 161).

[4] بدليل أنّ سعد بن معاذ حكم في بني قريضة بقتل مقاتلهم فأقرّه رسول الله ﷺ على ذلك وقال له حكمت بحكم الله. انظر السّالمي: المشارق: 409.

[5] في الأصل "أو". المراجع.

[6] روى أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عبّاس أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن وطء السّبايا من الإماء فقال: {لا تطؤوا الحوامل حتّى يضعن ولا الحوائل حتّى يحضن}. وقال الرّبيع الحائل الّتي يأتيها الحيض حالا بعد حال

وهلك. ومن حرّم نكاح الكتابيّات من بعد العهد ضلّ وهلك[2]. وكذلك كلّ من حرّم منهم شيئا أحلّه الله أو أحلّ منهم شيئا حرّمه الله ضلّ أيضا وهلك.

وأهل الحرب إذا دخلوا بلدان المسلمين على الأمان منهم لا[3] يحلّ سفك دمائهم ولا غنيمة أموالهم. وقيل يأخذون[4] منهم مثل ما يأخذون[5] من تجّار المسلمين. وقيل عشر أموالهم الّتي[6] دخلوا بها[7] بلدان المسلمين[8].

6- في ردّة الموحّد غير المسلم

(الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح باب 27 في السّبايا والعزلة حديث 526 وانظر حــم 4 / 108، 109، دي وضوء 12، طلاق 18. ولمزيد التّفصيل في الموضوع: انظر اطفيّش: شرح النّيل 6 / 518.

[1] في الأصل "المشركين". المراجع.

[2] في شأن تحريم نكاح المشركات يقول تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتّى يؤمنّ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتّى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم**﴾ (البقرة 221) وفي شأن جواز نكاح الكتابيّة المعاهدة يقول تعالى: ﴿**اليوم أحلّ لكم الطّيّبات وطعام الّذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الّذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهنّ أجورهنّ محصنين غير مسافحين ولا متّخذي أخدان**﴾ (المائدة 5) وقد احتلف في تأويل هذه الآية وفي نسخها وفي التّفريق بين الكتابيّة المعاهدة وغيرها وذهب الإباضيّة إلى جواز الزّواج من الكتابيّة المعاهدة والحرّة. انظر تفصيل ذلك: الجنّاوني: النّكاح 28 ــ 30.

[3] في الأصل " ولا ".

[4] في الأصل " يأخذوا ".

[5] في الأصل " يأخذوا ".

[6] في الأصل " الّذين ".

[7] في الأصل " به ".

[8] وانظر: السّوفي: السّؤالات: 236.

ولا يترك نصراني يتهوّد ولا يهودي يتمجّس ولا مجوسي يتــوثّن. فإن تهوّد نصراني دعي إلى الإسلام. فإن أجاب إليه قبل منه. وإن رجــع إلى منزلته الأولى من النّصرانيّة ترك على ما عليه من ملّته الأولى. وإن أبى من قبول الإسلام ولم يرجع إلى منزلته قتل لردّته. وكذلك اليهــودي والمجوسيّ على هذه المنزلة. يدعى كلّ واحد منهم إلى الإســلام. فــإن أجاب قُبِلَ أو يرجع إلى ملّته الأولى ولا يُدعى إليها. فإن رَجع بنفسه تُرِكَ على ما هو عليه من ملّته الأولى. وأمّا من رجع من أهل الأوثــان إلــى المجوس يُتْرَكُ على دين من رجع إليه وغيرهم من أهل الكتاب ويُحْكَــمُ عليه بجميع أحكام من رجع إليه ودخل في ملّته. وكــذلك المجوســيّ إذا تهوّد واليهودي إذا تنصرّ يُحْكَم عليه بأحكام [اليهود أو] النّصارى[1].

7- في دعوة المشّرك إلى الإسلام

وأمّا ما كان من دعوة الإمام لأهل الشّرك [فإنّه][2] يدعو أمراء أهل المدائن والقرى. فإذا دعا أمراءهم وأخيارهم قامت الحجّة على الجميــع. وليس عليه أن يدعوهم واحدا واحــدا. وأمّا أهل البوادي فــلا يقــاتلوهم حتّى يدعوهم واحدا بعد واحد ويدعوهم بلغتهم الّتي يفهمونها. وإن كــان القوم الّذين يدعوهم الإمام إلى دين الله وطاعته عجما لا يفهم عــنهم ولا يفهمون عنه أقام عليهم الحجّة بالتّرجمان الأمــين الّــذي يفهــم اللّغتــين ويحكيهما. ويــبلّغ القوم عن الإمام ما دعاهم إليه بلغتهم الّتي يفهمونهــا.

---

[1] وانظر السّالمي: المشارق 404.

[2] أضفنا " فإنّه " للرّبط.

ويُفْهِمُ الإمامَ ما أجابوه به باللغة[1] الّتي يفهمها. وكذلك حاكم القوم إذا كان لا يفهم لغتهم ولا يفهمون لغته أقام التّرجمان الأمين بينه وبينهم يُفْهِمُه عن القوم ويُفْهِمُ القَوْمُ به عن أنفسهم. وقيل أيضا لا يدعوهم الإمام إلّا بأمينين وبهما يترجم، وكذلك الحاكم. والله أعلم وأحكم.

8- في دعوة المخالفين من المسلمين

ويُدْعَى أهل الخلاف إلى ترك ما به ضلّوا وإلى ولاية أئمّة المسلمين وولاية من ولي الأئمّة والبراءة ممّا برئوا منه. فإنّ أبى [الواحد منهم] قبول ما دعوناه إليه وردّ دعوتنا وسفّه مقالتنا وباين مناصبتنا استحللنا قتاله وسفكنا دمه. ولا يُجَاوَزُ سَفْكُ دمه إلى غنيمة ماله ولا سبي ذرّيّته ما تمسّك بتوحيد ربّه. والإقرار بما جاء في ذلك عن النّبيّ ﷺ: {أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله. فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها. قيل: وما حقّها يا رسول الله؟ قال: كفر بعد إيمان أو زنا بعد إحصان أو قتل النّفس الّتي حرّم الله}[2]. وقيل عن جابر

---

[1] في أصل التحقيق "بلغة". المراجع.

[2] أخرجه الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح باب 17: جامع الغزو في سبيل الله حديث 464. دى سير 11، حدود 2. خ ديّات 66 ــ م قسامه 25، 26. د حدود 1 ــ ت حدود 15، ديّات، 10 ن قسامة 6، تحريم 5 جه حدود 1 ــ حم 1 / 382، 6 / 181. وورد في البخاري: باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الرّدّة عن أبي هريرة قال لمّا توفّي النّبيّ ﷺ واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب قال عمر كيف تقاتل النّاس وقد قال رسول الله ﷺ {أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله. فمن قال لا إله إلّا الله عصم منّي ماله ونفسه إلّا بحقّه وحسابه على الله}. قال أبو بكر والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة فإنّ الزّكاة حقّ المال. والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدّونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها إلى آخر الحديث. كتاب استتابة المرتدّين. وفي رواية مسلم: عن عبد الله قال {لا يحلّ

ابن زيد ﷺ أنّه قال: أزيد رابعة /56/ من كتاب الله وهي قتل الفئة الباغية حتّى تفيء إلى أمر الله لقول الله ﷻ: ﴿**وقاتلوا الّتي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله**﴾ (الحجرات 10).

دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلّا الله وأنّي رسول الله إلّا بإحدى ثلاث الثّيب الزّنا والنّفس بالنّفس والتّارك لدينه المفارق للجماعة} كتاب القسامة باب 1 ما يباح به دم المسلم.

وأمّا ما ذكر من شدّة بعض علماء الإباضيّة (كأبي خزر) على مخالفيهم فقد علله بكلي (وهو أحد علماء الإباضيّة المعاصرين توفّي سنة 1986) بما يعامل به الإباضيّة من قسوة وشدّة فالعبيديّون مثلا كانوا يعاملون الإباضيّة معاملة المارقين من الدّين. وقد ركّز بكلي حاجة الأمّة إلى التّلاحم وترك الانقسام ومظاهر التّعصّب انظر الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 66 تع 1 للمحقّق عبد الرّحمان بكلي. وخير ما يستدلّ به الإباضيّة على تسامح كثير من أسلافهم قول أبي حمزة المختار " النّاس منّا ونحن منهم إلّا عابد وثن وكفرة الكتاب وإمام جائر ". (طبقات الدّرجيني 2 / 267). ويشتدّ الإباضيّة على من يحلّ دم الموحّد. بل يصل بهم الأمر إلى الحكم بالشّرك على من يصدر منه ذلك انظر: الفرسطّائي: مسائل التّوحيد: 8

[الباب التّاسع عشر]
في الحكمة

1- في وصف الله بالحكيم

والله الحكيم لذاته وبذاته وفي ذاته. ومعنى "حكيم" أي: ليس بعابث. وحكمته على وجهين: فحكمته الّتي هي نفي العبث عنه صفته لا غيره. وحكمته في فعله هي وضعه الأشياء بمواضعها.

والله حكيم بذاته لا بمعنى غيره ولا بأفعال فعلها. بل هو حكيم لم يزل ولا يزال كذلك. ولو كان حكيما بفعله الّذي هو حكمته منه لوجب بذلك ألّا يكون حكيما قبل فعله ووضعه الأشياء بمواضعها. فمن ليس بحكيم فهو عابث. ومن كان العبث عنه منفيّا فهو حكيم. والله تعالى لم يزل منفيّا عنه العبث والخطأ. فثبت أنّه حكيم في أزليّته إذ لا يجري عليه العبث والخطأ. فثبت أنّه حكيم في أزليّته.

2- في صلة الحكمة بخلق الجور والعبث

فإن قال ليس كلُّ ما فعله حكمةً وصوابًا. ولا يجوز عليه العبث والخطأ في التّنزيل. قيل له: نعم، أفعاله كلّها حكمة وعدل وصواب. ولا يجري عليه أن يخطئ ولا يعبث ولا يجور ولا يظلم. فإن قال: فإذا نفيتم عن الله الجور والخطأ والعبث في التّدبير أليس قد نفيتم عنه الجور والخطأ والكذب والزّور والمنكرات كلّها أن يكون ذلك. فإنّ العدل والإحسان والأفعال والمنّة والرّحمة أولى به من الجور والخطأ والكذب

والزّور والافتراء عليه والشّرك والكفر به وجميع ما لا يليق به ولا ينسب إليه؟ قلنا: إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنْسَب إليه الظّلم والجور والخطأ والعبث. ولا ينسب الخطأ والجور والعبث إلّا إلى الجائر المخطئ. فتعالى الله أن يكون جائرا مخطئا وأن يكون سفيها عابثا. فإن قال: فَمِنْ أين يكون حكيما ليس بعابث، عدلا ليس بجائر، من يفعل الخطأ والجور؟ وهل العابث إلّا من يفعل العبث والجائر إلّا من يفعل الجور؟ فمن أولى منكم بالوصف له بالجور والخطأ والعبث إذ أدخلتم الجور والخطأ في فعله وتدبيره؟ فلو جاز أن يفعل الجور من ليس بجائر والعبث من ليس بعابث لجاز أن يفعل العدل من ليس بعدل والحكمة من ليس بحكيم.

والثابت[1] أنّ الله تبارك وتعالى حكيم بذاته. لا لفعله الحكمة كان حكيما. فلو كان كذلك لكان قبل فعله عابثا جائرا. وليس بأن فعل الحكمة كان حكيما [وبفعل] العدل كان عدلا. ولكنّه عدل إذ لا يجري عليه أن يخطئ. وليس في أن جعل[2] الجور والظّلم والخطأ في عينه جورا وظلما ما يثبت له الجور والظّلم. ولا في أن جعل العبث في عينه عبثا ما يثبت له العبث والخطأ. ولا يكون جائرا من جعل الجور في عينه جورا حكمة منه وعدلا. فليس في أن جعل الجور في عينه جورا مخالفا للعدل ما يثبت له الجور والخطأ. كما أن ليس في الحكمة أن جعل الحركة في عينها حركة ما يثبت له أن يكون متحرّكا. ولا أن جعل السّكون في عينه

---

[1] في الأصل "والثّالث". م.

[2] في الأصل فوق " جعل " حرف " خـــ " أي أثبت هذه الكلمة في نسخة ثانية.

سكونا[1] ما يثبت له أن يكون ساكنا. فالجاعل للأشياء على ما هي به[2] في أعينها حسنها وقبيحها حكيم ليس بعابث وعدل ليس بجائر. وأمّا من يفعل الجور ولم يجعله في عينه جورا ولم يخالف بينه وبين العدل فهو جـائر بفعله الجور وكذلك يكون عدلا بفعله العدل. فإذا ترك العدل صار غيـر عادل. وإذا ترك الجور صار غير جائر. وأمّا من كان عدلا لذاته لا بفعل فعله والجور عنه منفي لنفسه ولذاته ولا يكون بإحداثه الجور جـائرا ولا بإحداثه العدل عدلا ولا يستحقّ ما هو عليه من صفاته لمعنى غيره. وإنّما استحقّها لذاته ولنفسه[3].

فإن قال: أخبرني عن الظّلم الّذي نفاه الرّبّ عن نفسه إذ لا يكـون بخلقه الظّلم ظالما ولا بخلقه الجور جائرا. قلنا: إنّ الله تعالى نفـى عـن نفسه أن يكون ظالما ومعناه أن /57/ يؤاخذ أحدا بغير عمله ويعذّبه على غير فعله. فهذا الظّلم الّذي نفاه الرّبّ عن نفسه لنفسه ولذاته إذ لا يجري عليه الظّلم والجور ولا يكون الظّلم إلّا وثمّ من ظلم به والجور إلّا ومـن جار به كما أن لا حركة إلّا والمتحرّك بها و[لا] سكون إلّا والسّاكن بـه. وكذلك الأمراض والزّمانات وصفات الخلق كلّها أن يكون موصوفا بهـا. ولا يكون بإحداثه الحركة متحرّكا ولا بإحداثه السّكون ساكنا. وليس فـي أن نفى عن نفسه الحركة أو يكون متحرّكا بها نفـيٌ لحـدوثها وخلقهـا.

---

[1] في الأصل " سكون ".

[2] في الأصل "بها". المراجع.

[3] لقد أورد أيضا أبو عمّار ما يقرب من هذه المعاني عند مناقشته المعتزلة في قضيّة خلق الأفعال انظر كتابه الموجز 2 / 37، 38.

وكذلك السّكون والأمراض وغير ذلك من صفات الخلق الّتي نفاها الرّبّ عن نفسه ليس في نفيها عن نفسه أن يكون موصوفا بها نفيٌ لحدوثها وتدبيرها. وكذلك قولنا في الظّلم والجور ليس في نفي الله لهما عن نفسه أن يكون يظلم بهما نفيا لحدوثهما وخلقهما. فهذه نظيرة لمسألته لا فرق.

3- في حكمة الله في كلّ ما فعل وترك

فإن قال أخبرني عن خلقه لجميع ما خلق أحكمة منه أم[1] صواب؟ قيل له: نعم [حكمة]. فإن قال: أرأيت إن ترك الحكمة أيكون تركها حكمة [و]فعلها حكمة؟ قلنا: إنّ الله تبارك وتعالى فعله حكمة وتركه حكمة[2]. ولا يكون فِعْلُهُ شيئا أولى بالحكمة من تركه ولا تركه أولى بالحكمة من فعله. ففعله لما فعل حكمة وتركه لما ترك حكمة. فإن قال قائل: فكيف يكون حكيما من ترك فعل الحكمة؟ قيل له: من كان يفعل الحكمة كان حكيما [و]إذا ترك فعلها [صار] ليس بحكيم. وأمّا [من][3] كان حكيما بذاته فليس في أن ترك فعل الحكمة ما يثبته غير حكيم. فهو حكيم في ذاته فعل الحكمة أو تركها.

4- في علّة الفعل ونفيها

فإن قال: هل يفعل شيئا أو يتركه لعلّة؟ قيل له: يفعل لا لعلّة ويترك لا لعلّة، ويفعل لعلّة ويترك لعلّة. فكلا المعنيين جائز. فإن قال: كيف يكون حكيما من يفعل لا لعلّة؟ قيل له: أمّا من كان لفعله الحكمة كان

---

[1] في الأصل "أو". المراجع.

[2] في الأصل " يفعل حكمة ويتركها". المراجع.

[3] إضافة من المراجع.

حكيما إذا فعل شيئا لعلّة فليس بحكيم وكذلك إذا تركه لا لعلّة فليس بحكيم. [و][1] ما كان يجرّ بفعله المنافعَ ويدفع به المضارّ فليس بحكيم إن فعل لا لعلّة. وأمّا من كان لا يجرّ بفعله نفعا ولا يدفع به ضرّا ولا يزداد به حكمة ولا ينتقص بتركه من الحكمة فهو حكيم، وإن فعل لا لعلّة، وكذلك إن ترك لا لعلّة. فالله موصوف بالحكمة أحدث شيئا أو لم يحدثه أو ترك شيئا أو لم يترك.

فإن [قال:] أخبرني عن الله تبارك وتعالى إذا كان[2] يخلق لعلّة ويخلق لغير علّة، فهل يجوز أن يخلق الأشياء كلّها لعلّة أو يخلقها كلّها لغير علّة، أو يترك خلقها كلّها لعلّة أو يترك خلقها لا لعلّة؟ قيل له: سؤالك يتّجه [إلى أنّك] إن أردت بخلق الأشياء كلّها لعلّة هي غير الخلق من قبل أنّه لو كانت ها هنا علّة لها خَلَقَ الخلقَ لم تَعْدُ تلك العلّة منزلتين: أمّا أن تكون قديمة أو[3] محدثة، فلا تعدو أن[4] تكون محدثة لعلّة غيرها أو لغير علّة. فإن كانت لعلّة غيرها فالعلّة علّةٌ [و]للعلّة علّةٌ إلى ما لا نهاية له ولا غاية. فهذا من المحال: أن يوجد ما لا نهاية ولا غايةَ له من الأشياء. فلمّا استحال وجود ما لا غاية له من المحدثات وجب أن يكون[5] الخلق لعلّة هي غير الخلق أو تكون العلّة قديمة. فمحال أن تكون العلّة موجودة إذا كانت علّة لوجوده. فإذا كانت قديمة فقد وجب أنّ المعلول قديم فلمّا صحّ

---

[1] في الجملة نقص عوّضه المحقّق بالنّقاط المتتابعة. والتّرجيح من عندنا بناء على السّياق. المراجع.

[2] في الأصل " إذا أن". المراجع.

[3] في الأصل "أم". المراجع.

[4] في الأصل "من أن". المراجع.

[5] في الأصل " وجب أن الله تبارك وتعالى أن يكون". المراجع.

بالدّلائل أنّ[1] الأشياء محدثة وجب أنّه لم يحدثها لعلّة هي غيرها. وإن أردت بقولك "هل خلق العالم[2] لعلّة ليست غير الخلق" فقد خلق بعضه علّة ويجوّز أن يخلقه كلّه لعلّة. وأمّا ألّا يخلق /58/ شيئا إلّا لعلّة فلا يجوز.

وأمّا قولك: هل يترك حدث الأشياء كلّها لعلّة أو لغير علّة؟ الجواب في ذلك: أنّه يجوز أن يحدث الأشياء كلّها لا لعلّة، ويجوز ألّا يحدثها ولا يجوز ألّا يحدثها لعلّة لأنّه لا تخلو تلك العلّة الّتي من أجلها لم تحدث الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة. فإذا كانت محدثة فهذا محال من القول. فما بال الأشياء لم تكن قبل حدوث العلّة الّتي لها لم تكن الأشياء. وأيضا لو كانت العلّة قبل أن يحدث الأشياء محدثة[3] لتناقض القول لأنّ العلّة الّتي تمنع الحدث توجب الحدث [و]لأنّ العلّة الّتي تعدم الأشياء كلّها محدثة. فصار الحدث يمنع المحدث. فهذا فاسد لا يجوز. فإن كانت العلّة قديمة فمحال حدوث شيء من الأشياء إذا كانت العلّة الّتي منعت حدوثها قديمة. فالقديم استحال عدمه بعد إذ كان موجودا كما استحال وجوده بعد إذ كان معدوما. فصارت العلّة الّتي لها لم تكن الأشياء لم تزل ولا تزال. فمحال حدوث شيء معها إذا كانت لم تزل ولا تزال.

5- في تعذيب الأطفال والمجانين وذبح البهائم

فإن قال: أخبرني عن الّذي تعبد أليس هو أرحم الرّاحمين؟ قيل له: نعم، هو أرحم الرّاحمين. فإن قال: وكيف يكون أرحم الرّاحمين مع

[1] في الأصل " وإلّا.... أنّ الأشياء". المراجع.

[2] في الأصل " العلم ".

[3] في الأصل " العلّة لم يحدث الأشياء محدثة تناقض...". المراجع.

تعذيب الأطفال والمجانين والبهائم؟ أو[1] كيف يكون حكيما رحيما من أمر بذبح الحيوان وتسخيرها مع علمه بأنّها لا ذنب لها ولا جرم[2]؟ فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إن الخلق والأمر لله. فله أن يفعل ما يشاء وكيف شاء. ولا شريك له في خلقه. ولا دافع له عمّا أراد. وذلك أنّه آلَمَ الأطفال والمجانين والبهائم وسائر الحيوان الّذين لا جرم لهم في الدّنيا عبرة لهذا الخلق المحتمل للاعتبار ليعلموا أنّ الأمرَ له والخلقَ وأنّه ﴿**فعّال لما يريد**﴾ (؟؟) وأنّه متفضّل على من[3] لم يوصل إليه هذه الآلام. فلو كان، تبارك وتعالى، ظالما خارجا من الحكمة بإيصاله[4] الآلام إلى الأطفال والمجانين والبهائم وما أشبهها كان غير متفضّل على من دفع ذلك عنه...[5] فلمّا أن كانت اللّذات ضدّ الآلام فكانت فضلا من فضل الله، تبارك وتعالى، على خلقه. فصار حبسه لِمَالِهِ عدلا منه وحكمة وأنّه غير ظالم لفعل ما ترك من اللّذات من إيصال الآلام والأوجاع وجميع المضارّ إلى البهائم والمجانين وغير ذلك من الحيوان. ولو لم يكن له فِعْلُ تَرْكِ اللذات لم يكن فِعْلُ اللّذّات له فضلا ولا منّا وكانت اللّذات واجبة عليه. فلمّا صحّ بطلان وجوب فعل اللذّات عليه صحّ أنّها فضل من فضله

---

[1] في الأصل "أم". المراجع.

[2] لقد نسب هذا القول إلى البراهمة وردّ على ذلك بأنّه إن أريد بذلك المصلحة فلا قبح. وقد مثّل المقدّسي لذلك بالإنسان الّذي يكره على شرب الدّواء ولا يستقبح أحد ذلك لأنّ المصلحة تقتضي ذلك انظر المقدسي: البدء والتّاريخ 1 / 109.

[3] في الأصل " عمّن ".

[4] في الأصل " بإصاله ".

[5] جملة غير واضحة في الأصل. المراجع.

وطَوْلٌ من طَوْلِهِ وأنّ ضدّها من الآلام عدل من عدله وأنّه بفعله ذلك غير ظالم. فإن قال: لِمَ لا أعبّر[1] هذا الخلق بغير إيصاله[2] (كـذا) الآلام إلـى الأطفال والمجانين والبهائم إذ كان قادرا على ما يعبّرهم بغير إيصال الألم إلى الأطفال والبهائم[3]؟ فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إنّه على تعبير الخلق بغير إيصال الألم إلى الأطفال والبهائم قادر. وهما جميعا حكمـة. فلمّا أن كانا جميعا حكمة كان /59/ له أن يفعل ذلك وله ألّا يفعلـه لأنّـه ليس واحد بأولى به من الآخر. ولو كان واحد منهما أولى به من الآخـر كان بتركه ما كان أولى به نقص. وهو تعالى غير موصوف بالنّقص لأنّ النّقص من صفات الخلق الذّليل المقهور. فلمّا بطل هذا صحّ أنّه لا يكون رفع الآلام أولى به من إيصالها. [و]إذا كانا جميعا حكمة منه صـحّ أنّـه غير ظالم ولا منقوص ولا خارج[4] من الحكمة إذا آلمها ولم يلذّها.

6- **في تعذيب العبيد**

فإن قال: فهل يكون حكيما من فعل ذلك منّا بعبيده؟ قيل له: لـيس بحكيم من فعل منّا بعبيده لوجوه. أمّا أحدهما فإنّه منهيّ عن ذلك[5]. والوجه

---

[1] أعبّر: أي جعل لهم عبرة.

[2] في الأصل " إصالة ".

[3] صياغة غير دقيقة. المراجع.

[4] في الأصل " وللخارج". المراجع.

[5] لقد جاءت نصوص كثيرة تنهى عن تعذيب الحيوانات وتتوعّد من ويؤذيها. قال ﷺ {دخلت امرأة النّار في هرّة ربطتها فلا هي أطعمتها ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش الأرض حتّى ماتت}. (خ بدء الخلـق 16 ـــ م توبة 25 ـــ جه زهد 30 ـــ دي رقاق 93 ـــ حم 2 / 216). وإن كان تعذيب الحيـوان حراما فمن باب أولى أن يكون تعذيب الإنسان محظورا لأنّه أرفع شأنا من الحيوان.

والوجه الثّاني أنّه لا يملك نفس عبده ولا هو الخالق لها فيفعل في خلقه ما يشاء وأنّه يملك خِدْمَتَه وبَيعه وشراءه فيفعل في ما ملكه ما يشاء من بيعه وشرائه وخدمته وما أشبه ذلك. وهو لله مملوك من جميع الجهات يفعل به ما يشاء وما أراد من حدثه وبقائه وفنائه وحياته وموته وصحّته وسفهه. فليس فعل واحد هو من كلّ الوجوه أولى بالحكمة من الآخر. فنحن ليس لنا إيصال الآلام إلى عبدنا إلّا أن نؤمر بذلك. ووجه آخر: قُبِّحَ ذلك منّا أن نفعله بعبيدنا لأنّ حكم عبيدنا حكمنا في وجود الآلام والمكروهات. فلمّا أن كان الحكم واحدا قُبِّحَ في عقولنا أن نوصل إلى من هو في مثل خلقتنا أمرا إن رجع به علينا نالنا من مكروهه ما نال عبيدنا. والله، تبارك وتعالى، خارج من هذه الصّفات الّتي تَقْبُحُ منّا إن نحن فعلناها بعبيدنا لأنّه تبارك وتعالى مالك لعبيده من جميع الجهات وليس يملكهم بتمليك أحد ولا يملّكه إيّاهم أحد. والأشياء كلّها له في ملكه وسلطانه. وليس بنظير لخلقه فيقبح به ما يفعله من الآلام لأنّه، تبارك وتعالى، لا يداخله ألم ولا يؤذيه شيء ولا يدخل في مكروه. تعالى ربّنا عن ذلك علوّا كبيرا.

<u>7- في معنى الرّحمة</u>

فإن قال: أخبرني عن الّذي تعبّد أليس هو أرحم الرّاحمين؟ قيل له: نعم. فإن قال: فكيف يكون أرحم الرّاحمين بمن ابتلاه بأمره ونهيه مع علمه بأنّه يخالف أمره ويستوجب عقوبته؟ وهلّا يكون من رحمته لنا و...[1] ألّا يخلقنا إذا علم ذلك منّا؟ وإذا خلقنا فهلّا جعلنا أمواتا؟ وإذا جعلنا

[1] نقص في الأصل. نرجّح "عدله". المراجع.

[أحياء] فهلّا [جعلنا حيوانا][1] أو في معنى من لا يحتمل التّكليف إذ كان عالما بأنّا نخالف أمره ونستوجب عقوبته؟ وإذا جعل لنا عقولا فهلّا أزال عنّا التّكليف؟ وإذا لم يُزِلِ التّكليفَ عنّا فهلاّ جعلنا ترابا بعد تكليفه إيّانا؟ وإذا لم يجعلنا ترابا فهلّا تركنا بلا حساب ولا ثواب ولا عقاب؟ وإذا لم يُزِلِ الثّواب والحساب والعقاب عنّا فهلّا أسكننا الجنان رحمة منه ومَنًّا. وإذا لم يسكنّا الجنان فهلّا عفا عن مسيئنا وأثاب محسننا؟ فإذا لم يفعل شيئا ممّا ذكرنا فكيف يكون أرحم الرّاحمين مع ما وصفنا؟ فقيل له: هو أرحم الرّاحمين بأوليائه وأهل طاعته[2] وليس برحيم بأعدائه وأهل معصيته ومن كفر به. وهو أيضا أرحم من غيره من الأب والأمّ وغيرهما ممّن يرحم إذ كان يُنْسِئُ في الأجل ويوسّع في الرّزق ويُدْخِلُ الجنّة. والأب والأمّ وغيرهما من الخلق ممّن يرحم لا يفعلون هذا ولا يطيقونه. ورحمتهم إن رحموا[3] دون ما وصفنا /60/. فلمّا كان من رحمته الحكيم ما وصفنا كان أرحم [الرّاحمين][4]. وأمّا قولك: فهلّا رحمنا بترك خلقه لنا إذ علم أنّا نعصيه ونستوجب عقوبته؟ قلنا: هذا من الكلام خلف لأنّه لو

---

[1] في الأصل " جعلنا حيوانا فهلّا أو في معنى من...". المراجع.

[2] قال تعالى: ﴿**ورحمتي وسعت كلّ شيء فسأكتبها للّذين يتّقون ويؤتون الزّكاة والّذين بآياتنا يؤمنون**﴾ (الأعراف 156) وقال أيضا: ﴿**نبّئ عبادي أنّي أنا الغفور الرّحيم وأنّ عذابي هو العذاب الأليم**﴾ (الحجرات 49) ولذلك أشار أبو عمّار إلى أنّ العذاب خاصّ والرّحمة عامّة. انظر كتابه شرح الجهالات: 440.

[3] في الأصل " يرحمون ". وأثبت المحقّق "يرحموا". المراجع.

[4] أضفنا كلمة [الرّاحمين].

يخلق خلقا لم يكن للرّحمة معنى لأنّه إذا لم يخلقه فهو ليس [برحيم][1] ولا معنى لرحمته من ليس [بحكيم][2] وكذلك لا معنى لرحمته من جعله مواتا.

وأمّا قولك: فهلّا جعلنا أطفالا أو في معنى من لا يحتمل التّكليف إذ جعلنا حيوانا؟ قلنا: إنّه، تبارك وتعالى، لو فعل ذلك كان منه حكمة. وكذلك [إن] ترك [كان] منه حكمة لأنّه لا يخرج من الحكمة بترك ما لم يفعل ولا بفعل ما فعل ممّا ليس واحد منهما أولى بالحكمة من الآخر. فهو حكيم لا يزداد فضله بما فعل ولا ينتقص من فضله بترك ما ترك. وإنّما ألزمهم التّكليف لما أراد من ثواب أهل طاعته وعقوبة أهل معصيته.

وأمّا قولك: فكيف يكون أرحم الرّاحمين من خلق خلقا أمرهم بما علم أنّهم لا يفعلونه وأنّهم يستوجبون عقوبة الأبد؟ فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إنّ الله ﷻ لم يخلق من علم أنّه يكفر به ويستوجب عقوبة الأبد، ولا أمره ولا نهاه رحمة منه له، وذلك أنّ الرّحمة به أن يعصمه ممّا يستوجب به عقوبته أو يخلقه طفلا أو في معنى من لا يحتمل التّكليف. فمن كان الرّحمة له وجه (كذا) وإذا لم يفعل ذلك به فليس ذلك رحمة له منه[3].

فإن قال: فكيف يصفه أنّه أرحم الرّاحمين وهو غير رحيم بعبده[4] الّذي علم أنّه يكفر به ويستوجب عقوبته؟ قيل له: إنّي لم أصفه بأنّه أرحم

---

[1] أضفنا كلمة [برحيم].

[2] أضفنا كلمة [بحكيم].

[3] فمن لم يكن في وجهه من هذه الوجوه فلا رحمة له منه تعالى.

[4] في الأصل " لعبده ".

الرّاحمين بأعدائه. وإنّما قلت إنّه أرحم الرّاحمين بأوليائه وأهل طاعته. فإن قال: فكيف أطلقت له صفة الرحمة[1] وهو ببعض[2] خلقه غير رحيم؟ قيل له: إنّما أطلقت له "رحيم" بأوليائه. وأمّا من جحد حقّه وأنكر ربوبيّته فهو[3] غير رحيم به مع أنّه لم يستوجب صفة رحيم لفعل فعله به [بل] هو رحيم لذاته وبذاته لا بفعل رحم به خلقه. وأمّا قولك: فهلّا جعلهم ترابا بعد التّكليف؟ فإنّه لم يجز له أن يجعلهم ترابا بعد أن استوجب منهم طائفة ثوابه وطائفة أخرى عقابه [لأنّه إن فعل ذلك[4] كان غير مفرّق بين وليّه وعدوّه، [وكذلك][5] إذا لم يُثِبْ أولياءه على طاعته ولم يعاقب أعداءه على معصيته. ولا يجوز أن يكون حكيما من لا يفرّق بين وليّه وعدوّه].

وأمّا قولك: هو أسكنهم الجنان جميعا إذ لم يجعلهم بعد التّكليف ترابا. فإنّا نقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إنّه إن أدخلهم الجنان جميعا فقد أحلَّ العدوَّ محلّ الوليّ. وذلك تركُ التّفريق بين العدوّ والوليّ. ولمّا لم يجز أن يساوي الحكيم بين العدوّ والوليّ بالعلّة الّتي وصفنا استحال أن يجمعهم في الجنّة جميعا.

[1] في الأصل "التّرحيم". المراجع.
[2] في الأصل " من بعض ".
[3] في الأصل " وهو ".
[4] حذفنا من الأصل " فهم " ليستقيم التّركيب.
[5] أضفنا كلمة " وكذلك " ليستقيم التّركيب.

وأمّا قولك: إذ لم يدخلهم الجنّة جميعا فهلّا أثاب المحسن وعفا[1] عن المسيء الكافر؟ قلنا: إنّه لو جاز[2] ألّا يعاقب الكافر لجاز ألّا يثيب الوليّ. فلمّا لم يجز تَرْكُ ثواب الوليّ لم يجز تَرْكُ عقاب الكافر العدوّ.

8- في العدل والتّفضّل

وأمّا ما كثر به سؤاله ممّا يجمعه جواب واحد من المضارّ والمنافع والصحّة والأمراض والغنى والفقر والحياة والموت والعون لمن أعانه والخذلان لمن خذله، فأيّ /61/ شيء أولى به من الآخر عدله أو فضله؟ فلا يقال في شيء من هذا أولى به من الآخر. فكلّ ما فعله إن تفضّل على عباده به[3] [فهو فضل][4] وإن لم يتفضّل [به فهو][5] عدل بحسب الأفضال. فذلك حكمة منه. فلا يكون شيء من هذا أولى بالحكمة من غيره. فهو متفضّل على عباده برفع المكروهات ودفع المضرّات[6]. ومن ترك أن يتفضّل عليه فليس بظالم له في ترك الإفضال. ولو كان ظالما بتركه رفع المكروهات لكان غير متفضّل[7] أن لو رفع ذلك. ولمّا أن كان رفع ذلك فضلا من فضله كان فعل ذلك عدلا من عدله.

---

[1] في الأصل "يعفو". المراجع.

[2] في الأصل " لا يجوز ".

[3] في الأصل " منه ".

[4] أضفنا " فهو فضل ".

[5] أضفنا " فهو " وفي الأصل حرف واو قبل كلمة " عدل ".

[6] في الأصل " الضّرورات ".

[7] في الأصل " متفضّلا ".

فإن قال: هل أراد شتمه وعصيانه والكفر به؟ فإنّا نقول في ذلــك، ولا قوّة إلّا بالله: إنّه لا يريد أمرا إلّا كان. ولو[1] لم يرد أن يُعصى ويُشــتم لم يُعص ولم يُشتم لأنّه غالب قاهر، تبارك وتعالى. فلم يُرد أن يُشتم مــن طريق الطّلب للشّتم والأمر به[2] لا من طريق التّعرّض له كالرّجل يتعرّض للشّتم فيشتم. فذلك موجود في الخلق. قد يُشتم الرّجل ويقال أنت أردت هذا الشّتم أي: تعرضّت للشتم إذ فعلت ما لم يكن لك أن تفعلــه. والله ﷻ لــم يفعل فعلا ليس له [أن يفعله][3] فيكون متعرّضا لشمته. ولكــن أراد شــتم الشّاتمين له أن يكون خلاف مدح المادحين له معصية في عينه لا طاعة. فإن قال: كيف يكون حكيما من أراد شتمه؟ قلنا: من كان الشّــتم يؤذيــه ويؤلمه فليس بحكيم إن أراده. وأمّا من كان الشّتم لا يؤذيه ولا يؤلمه فهو حكيم وإن أراده. فإن قال: فكيف يكون حكيما من قدر على منع شــتمه[4] ومعصيته ولم يمنع من شتمه ومعصيته؟ قيل له: إنّ الله، تبارك وتعــالى، وإن كان قادرا على ألّا يُعصى ولا يُشتم لم[5] يخرج من الحكمــة بتَخْلِيَتِــهِ إيّاهم ومعصيته وشتمه، إذ كان الشّتم لا يؤذيه ويؤلمه وهو قــادر علــى منعه ولم يمنعه[6]. ولو شاء ألّا يكون لم يكن. فإنّه بإرادته لــذلك وتخليتــه

---

[1] أضفنا " لو ".

[2] حذفنا من الأصل حرف " الواو " الواقع قبل " لا من طريق ".

[3] أضفنا " أن يفعله ".

[4] في الأصل "على المنع بشتمه". المراجع.

[5] في الأصل " فلم ".

[6] في الأصل " المنع منه لم يمنع". المراجع.

خارج[1] من الحكمة. فإن قال: فكيف يكون حكيما من يخلق من يعلم أنّه يعصيه ولا يطيعه؟ قيل له: من كانت طاعة من يطيعه لا تنفعه ومعصية من عصاه لا تضرّه فهو حكيم وإن خلق من علم أنّه سيعصيه ولا يطيعه. وأيضا إن خلق من علم أنّه سيعصيه فهو قادر على أن يؤاخذه على عصيانه. فهو حكيم وإن خلقه وهو يعلم أنّه سيعصيه[2].

[1] في الأصل " وذلك خارج ".

[2] كلّ هذه المسألة الّتي عرضها راجعة إلى قوله تعالى: ﴿**لا يسال عمّا يفعل وهم يسألون**﴾ (النّساء 23) وقوله ﴿**إنّ ربّك فعّال لما يريد**﴾ (هود 107).

[الباب العشرون]
في الابتلاء والتّمحيص والفتنة

1- في الغرض من التّكليف

والابتلاء والتّمحيص والفتنة ذلك كلّه معنى واحد. قد ابتلى الله عباده بالفرائض ومحّصهم بها. فإن قال: فكيف جاز التّمحيص ممّن يعلم الأشياء ويعلم ما يصير إليه وما يكون عنها ومن يطيعه ومن يعصيه؟ الجواب في ذلك: أنّ الله محّص عباده وابتلاهم بالأوامر والنّواهي[1] استعبادا منه لهم ليثيب الطّائع ويعاقب العاصي لا لاستفادة[2] علم لم يكن. بل هو عالم بما كان وبما يكون وبما لا يكون أنّه لا يكون. وقد قيل: وجه تمحيص الخالق للمخلوق ليعلم المنافق من المخلص والجبان /62/ من الشّجاع والخائن من الموفي. فلو لا ذلك ما علم هؤلاء من غيرهم. فلو لم يبتلهم بالفرائض ولم يمحّصهم بها ما علم النّاسُ المنافقَ من الموفي ولا الصّادقَ من الكاذب ولا المخلصَ من المُرَائي ولا الجبان من الشّجاع[3]. فإن قال: فما وجه أمره ونهيه لمن يعلم أنّه يعصيه ولا يطيعه؟ الجواب في ذلك: أنّ الله أمر جميع من له عقل صحيح يلزمه فيه التّكليف استعبادا

---

[1] في أصل التحقيق "النهي". المراجع.

[2] لعلّه يقصد " لتحصيل علم لم يكن ".

[3] ذكر القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿**فليعلمن الله الّذين صدقوا وليعلمن الكاذبين**﴾ (العنكبوت 3) أقوالا منها أنّ معنى الآية ليرين الله النّاس الّذين صدقوا في إيمانهم أو أنّ المفعول الأوّل محذوف تقديره فليعلمن النّاس هؤلاء الصّادقين والكاذبين أي يفضحهم ويشهرهم هؤلاء في الخير وأولئك في الشرّ وذلك في الّدنيا والآخرة انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 13 / 325، 326.

لخلقه بطاعته، يثيب الطّائع ويعاقب العاصي وإن لم يكن من الحكمة إلّا أن يأمرهم وينهاهم إذ كانوا محتملين لمعرفته والإقرار به والإذعان لربوبيّته. ولا يجوز أن يتركهم مهملين لا[1] ينهاهم عن شتيمته وجحوده والافتراء عليه لأنّ في ذلك إباحة منه لشتمه والفرية عليه والجحود لربوبيّته. ولا يكون حكيما من يبيح شتمه. ولو جاز أن يبيحه لجاز أن يدعو إليه ويأمر به. فلمّا بطل الأمر بشتمه والدّعاء إليه بطل أيضا أن يبيحه. ولا يكون من الحكمة إلّا أن ينهى عنه ويحرّمه ويوجب عليه عذابا دائما لا انقطاع له إذا كان حكيما لا يُنسب إليه إلّا الحكمة والصّواب.

وأيضا لو جاز ألّا يأمر بمعرفته والإقرار به والإذعان لربوبيّته لجاز أن يحرّمها وينهى عنها ويوجب عليها عقابا. فلمّا بطل هذا لما فيه من خروج الحكمة إلى [الفساد][2] والعبث صحّ أن لا يكون متحمّلا بمعرفته إلّا مأمورا بها منهيّا عن تركها ومعذّبا عليها. وأيضا لو جاز أن يكون عاقلُ صحيحُ العقل غيرَ مأمور ولا منهي لجاز أيضا أن يكون غيرُ عاقل مأمورا منهيا. فلمّا بطل الأمر والنّهي لغير عاقل بطل أيضا أن يكون عاقلٌ غيرَ مأمور ولا منهي.

<u>2- في الابتلاء</u>

والبلاء والتّمحيص والفتنة عدل من الله وحكمة. والصّبر واجب على العباد على جميع ما ابتلاهم الله به من الفرائض ولزوم الطّاعة والتّمسّك بها. وذلك أنّ البلاء على ثلاثة أوجه: بلاء يجب الصّبر عليه.

---

[1] في الأصل " فلم ".

[2] نقص في الأصل. وما أثبتناه ترجيح. المراجع.

وهو الفرائض ولزوم الطّاعة والانتهاء عن المعاصي. فهذا بلاء يجب الصّبر عليه. وبلاء يجب الصّبر عنه. وهو المحرّمات[1]. فالصّبر عن جميعها واجب. وبلاء يجب الصّبر عند نزوله. وهو ما يبلوهم[2] الله به من الأمراض والأسقام وذهاب الأموال والأحباب وما أشبه ذلك ممّا يفعله الله بعباده من عدله عليهم ممّا ليس فيه مَنٌّ ولا فضلٌ. فذلك كلّه يجب الصّبر عند نزوله[3].

3- في وجوب الشّكر

والشّكر[4] واجب على العباد على ما أنعم الله به عليهم وعلى ما ابتلاهم [به][5]. والشّكر منهم[6] لازم في كلّ حال وعلى كلّ حال في شدّة وفي رخاء وفي السّرّاء أو الضّرّاء. وذلك أنّ فضله وبلاءه لمن ابتلاه به[7] عدل منه. فلا يكون واحد منهما أولى بالعدل من الآخر. فالفاعل

---

[1] في الأصل "المحارم". المراجع.

[2] في الأصل "يبليهم". المراجع.

[3] قال تعالى: ﴿**ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثّمرات وبشّر الصّابرين الّذين إذا أصابتهم قالوا إنّا لله وإنّا إليه راجعون**﴾ (البقرة 155، 156) وقال: ﴿**ولنبلونّكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصّابرين**﴾ (محمّد 31). وقد عقد اطفيّش في شرح النّيل (17 / 309 ـ 333) فصلا كاملا حلّل فيه أقسام الصّبر وحكمه وحكم تاركه وطعّمه بنصوص كثيرة من القرآن والسّنّة وأقوال الحكماء في فصل الصّبر.

[4] عرّف اطفيّش الشّكر بأنّه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما وبيّن أنّه يكون باللّسان والقلب والجوارح وفسّر كلّ قسم منها: انظر: اطفيّش: شرح النّيل 17 / 277.

[5] في الأصل " أبلاهم " فأصلحنا الخطأ وأضفنا " به ".

[6] في الأصل "لهم". المراجع.

[7] في الأصل "بلاه". المراجع.

للعدل يجب حمده وشكره على عدله وفضله. وقد حكى الله عــن عبــده الصّالح سليمان ﴿**ليبلوني أأشكر أو أكفر**﴾ (النّمل: 40). [و]لا منزلة بين الشّكر والكفر[1]. وذلك[2] أنّ الشّكر أداء الفرائض. وأداء الفرائض لازم في كلّ حال وعلى كلّ حال.

[1] لقد أورد الثّميني نفس العبارة في متن النّيل وعلّق عليها الشّارح فبيّن أنّ صاحب الكبيرة كافر غير شاكر والموفي شاكر غير كافر واستدلّ على ما قاله المصنّف بآيات نذكر منها قوله تعالى ﴿**إمّا شــاكرا وإمّــا كفورا**﴾ (الإنسان 3) وقوله: ﴿**فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون**﴾ (البقــرة 152) انظــر اطفيّش: شرح النّيل 17 / 287.

[2] في الأصل "فذلك". المراجع.

[الباب الحادي والعشرون]
في الحبّ الإلهيّ

1- في معنى الحب الإلهي

والحبّ من الله ﷻ يُخْرَجُ على وجهين: على المدح والثّواب. يقال: "أحبّ الله نفسه" أي: مدح نفسه و"أحبّ أولياءه" أي: مدح أولياءه. ويقال: أحبّ طاعته /63/ وكره معصيته وذمّها وسخطها.

وجائز أن يقال لمن أطاعه وتحمّل طاعته: تولاّك الله ورضي عنك وأحبّك الله وأثابك الله بأحسن الثّواب وغفر الله لك ونجّاك من النّار وجعل لك من الله أجرا عظيما[1] وسددك الله وأعانك وهداك الله ووفّقك الله وأرشدك الله وأسعدك الله وقَبِلَ منك وتقبّل منك وسمع ولا ردّ الله دعاءك. ويقال له أيضا: حَبَاك الله وحيّاك. ويقال له: أحسن الله عزاءك وربط على قلبك بالصّبر. ويقال له أيضا: لبيّك وسعديك[2] وحيّاك الله وبياك. والسّلام سنّة مرغّب فيه وردّه واجب[3].

---

[1] في الأصل " وجعلك من الله أجرا عظيما ".

[2] في الأصل "سعد بك". المراجع.

[3] قال ﷺ {أفشو السّلام بينكم}. (م إيمان 93 ــ ت أطعمة 45، قيامة 56 ــ جه مقدّمة 9، أدب 11 ــ حم 1 / 165 وغيرها). وانظر في إفشاء السّلام: خ نكاح 71، أشرية 28، استئذان 8 ــ 8 ــ أدب 131 ــ ت تفسير سورة 38 ــ ن جنائز 53 جه أدب 11 ــ دي استئذان 4 ــ حم 1 / 368 وغيرها. أمّا بالنّسبة إلى ردّ التّحيّة فإنّ الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿**وإذا حيّيتم بتحيّة فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها**﴾ (النّساء 86).

2- في أحكام الدّماء والأموال والفروج

و[سأل] عمّن قتل رجلا بالتّعدية ثمّ تاب وندم وأنس منه خير وأعطى القود من نفسه فأبى أولياء المقتول من قتله ومن عتقه وأخذ الدّيّة منه وتركوه على ما هو به. الجواب في ذلك: إن فعل ما يلزمه من الله من القود والاعتراف والتّوبة من سفك الدّماء الّتي لا تحلّ له فلا أرى عليه سوى هذا[1]. وكذلك من سرقة أموال النّاس إذا تاب وندم وألزم نفسه الإقرار إلّا أنّه لم يجد ما لا يقضي منه ديون النّاس وعلم الله منه أنّه لم يمنعه من أداء ما يلزمه من أموال النّاس إلّا الفقر والعدم الّذي فيه فليس عليه سوى[2] هذا فيما بينه وبين الله. ونحن إن أنسنا منه الإقرار والاعتراف وأعطى من نفسه الإنصاف وأقرّ بما يلزمه من الأموال وأُنِسَ منه الصّلاح في الدّين تولّيناه[3].

وعمّن طلب السّرقة فصادف ماله وأخذه وأكله على أنّه ليس بماله. قيل: إنّ هذا فَعَلَ ما لا ينبغي له في سعيه ومشيه واعتقاده في أخذ ما ليس له. وأمّا الكفر فلا يحكم عليه به بما فعل من أخذه لماله. وأمّا إذا طلب ماله فصادف مال غيره فأخذه وأكله على أنّه ماله ولم ينو أخذ ما ليس له فهذا عليه غرم ما أكل من الأموال لأصحابها. ولا أرى عليه سوى هذا. والله أعلم وأحكم. وأمّا إن دخل

---

[1] قال تعالى: ﴿**فمن عفي له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف**﴾ " (البقرة: 187).

[2] في أصل التحقيق "سواء". المراجع.

[3] ذكر الوارجلاني في باب طبقات التّائبين أنّ المعسر الّذي لا مال له يتحمّل الله عنه ما عليه من تبعات العباد حقوقهم ويرضى الله أصحابها بغرف يظهرها لهم في الجنّة. انظر الوارجلاني: الدّليل والبرهان مج 2، 2 / 107.

فراشه يريد امرأته فوقع على غيرها فدخل بها [فـ]قد شدّدوا في هذه المسألة وضيّقوا على من قارف ذلك. والله أعلم.

وأمّا من طلب حراما فصادف امرأته فدخل بها [على] أنّها ليست بامرأته [فـ]قد قيل إنّه لا يهلك بفعله إذا قارف حلالا لا يضرّه جهله. وبئس ما اعتقد من النّوى الفاسد الّذي لا يجوز له. والمرأة تحرم عليه في قول بعض أهل العلم، ورخّص فيها آخرون. والدّماء والأموال والفروج عظّمت العلماء أمرها[1] وأجمعوا [على][2] أنّ من سفك دما ما لا يحلّ له ضلّ وهلك. وكذلك الفروج والأموال من قارف منها شيئا لا يحلّ ضلّ وهلك.

3- في ولاية أطفال المسلمين

وسأل عن أطفال المسلمين عند الله إذا ماتوا في حال طفوليّتهم: هل يقال إنّهم مسلمون عند الله؟ الجواب في ذلك: أنّهم مسلمون عند الله. وذلك أنّ المسلمين عند الله الّذين كانوا في علمه أنّهم من أهل جنّته. وكذلك الكافرون عنده كانوا في علمه أنّهم من أهل ناره. وأطفال المسلمين عند الله هم من أهل جنّته عنده. فإن سأل عن ولايتهم إذ كانوا مسلمين عند الله: هل هي توحيد أم طاعة ليست بتوحيد /64/، والوقوف فيهم أيضا والبراءة منهم أيضا [و]هي يكون من وقف فيهم كمن وقف في المسلمين عند الله أو من تبرّأ منهم كمن تبرّأ من المسلمين عند الله؟ الجواب في ذلك أنّ ولايتهم لا تكون توحيدا ولا يكون الوقوف فيهم شركا، والبراءة منهم

---

[1] قال ﷺ {كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه} أخرجه مسلم كتب البرّ: 32.

[2] أضفنا " على ".

لا تكون شركا. فلو كانت ولايتهم توحيدا أو البراءة منهم شركا لكان الّذين دانوا بالكفّ عن ولايتهم فقالوا بالوقوف فيهم مشركين. ولذلك نظائر من المسائل وأشباه يقاس بها. وذلك أنّا وإيّاه جميعا نقول إنّ من تــاب علــى المذهب الّذي نحن عليه ودان بالّذي دِنَّا به ومات على الوفاء بالدّين الّذي نحن عليه فهو مسلم عند الله...[1] الشّكّ فيه أنّه مسلم عنــد الله أو كــافر عنده. ولا يكون من برئ منهم كمن برئ من الّذين أخبر الله عنهم أنّهــم مسلمون عنده. وكذلك أهل الكبائر إذا ماتوا عليها فهم كافرون عنــد الله. ولا يكون من تولّاهم كمن تولّى الكافرين عند الله في الوصف هكذا.

4- في حكم المتبرّئ من الدّين

وكذلك أيضا من برئ من دين النّبيّ ﷺ هكذا أشرك بالله. وكذلك من قال: برئت من دين الله، فليس له تأويل من يحجزه عن الشّــرك. وإن قال: برئت من دينكم الّذي أنتم عليه فهذا كافر منافق ليس بمشــرك، وإن كان الّذي برئ منه هو دين الله ودين نبيّه ﷺ. ولا يشبهه من دفــع شــيئا بتأويل لم ينقص به جملته مِنْ رَدِّ تنزيل كما جاء من عند الله نصّا. وكذلك من واجه التّنزيل بِرَدٍّ منصوص مكذّبا بالله ومساويا [له] بالكــاذبين[2]. ولا فرق بينه وبين من قال إنّه كاذب أو ظالم أو جائر أو جاهل أو عــاجز. تعالى الله عن الكذب والظّلم والجور وعن جميع صفات خلقه علوّا كبيرا.

5- في الولاية والبراءة

---

[1] في بداية الجملة نقص. المراجع.

[2] في الأصل "بالرّدّ منصوصا مكذّبا بالله ومساويه بالكاذبين". المراجع.

ومن قال لرجل "يا كافر" فقد تبرّأ منه. وكذلك من قال له "يا مسلم" فقد تولاّه[1]. ومن مدحه الصّالحون فهو صالح. ومن زكّاه المسلمون فهو زكيّ. ومن ولاّه الأولياء فهو وليّ. وكذلك من عاداه[2] المسلمون فهو عدوّ. ومن ذمّوه فهو ذميم. ومن دعا له مسلمٌ بالولاية وبكلّ دعاء يوجب الولاية وجبت ولايته.

وأمّا ما ذكرت من الأطفال إذا كان أحدهما عبدا والآخر حرّا لا يُمَيَّز بينهما ولا يُدْرَى الحرُّ منهما من العبد فإنّهم قد أوجبوا على والد الحرّ غرم ثمن العبد فيجرّهما جميعا إلى نفسه. وذلك أن يُقَوَّمَا جميعا فيدفع لربّ العبد نصف قيمته جميعا فيرثانه ويرثهما ولا يُتَوارَثان بينهما. فإن كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى فيُعطَى لهما نصف سهم الذّكر ونصف سهم الأنثى فيقسمان ذلك [أنّه] ﴿**للذّكر مثل حظّ الأنثيين**﴾ (؟؟؟). ويتولاّهما جميعا ويُنْسَبَان إلى الّذي أخذهما. وأمّا إذا كان أحدهما أبوه مشركا والآخر أبوه موحّدا فيجرّهما الموحّد إلى نفسه على ما ذكرناه في مسألة العبد. إلّا الغرم لثمن الحرّ لا يجب عليه. وأمّا ولايتهما /65/ فالله أعلم وأحكم.

وإمّا إذا كانا موحّدين فإنّهما يرثان أبويهما جميعا. فيرثان من كلّ واحد منهما سهما. ويُنْسبان إلى الأبوين جميعا. فلا يكون واحد من الأبوين أولى بهما من الآخر. فكذلك أيضا إن كانا عبدين فهما بين سيّدهما جميعا. فلا يكون واحد منهما أولى بهما من الآخر. وكذلك إذا كانوا أكثر

---

[1] في الأصل " ولاّه ".

[2] في أصل التحقيق "عاده". المراجع.

من الاثنين على ما قلناه وفسّرناه في مسألة الاثنين. فإن كانا عبدين وحرّ جرّهما والد الذّكر إلى نفسه. فيكونون أحرارا جميعا. فيرثونه[1] ويـــرثهم ويرثونه بواحد منهم ويرثهم هو جميعا. ولا يتوارثون بينهم ويتنـــاكحون. والحرمة بينهم إذا كان فيهم ذكور وإناث. وكذلك أولادهـــم بمنـــزلتهم لا يتوارثون بينهم لأنّهم ليس بينهم قرابة.

سألت الشّيخ ﷺ عمّن وردت عليه صفة من صفات الله تعـــالى أو خطر ذلك بباله وهو في الصّلاة، [فـــ]قال: يَنْفِي عن الله ما لا يوصف به ويعتقد في قلبه أنّه يوصف بصفته. وفي صلاته اختلاف. قال بعضـــهم: يعيد صلاته. وقال بعضهم: لا إعادة عليه[2].

وأمّا الولاية والبراءة إذا عقد في قلبه ولاية أحد أو براءته انتقضت صلاته. وأمّا ما يعترضه[3] في صلاته ما لم يكن منها إذا ردّ الجواب في نفسه أو سأل أحدا في نفسه انتقضت صلاته. وقيل في هذا غير ما ذكرنا إذا جاءه بسهو لا بعمد ولم يلفظ بلسانه، والله أعلم وأحكم.

ويقال: لله دين وعبادة وملّة وشريعة وله طاعة وله معصيته. وأمّا "مذهب" فلا يقال: له مذهب ولا مذهبه ولا شركه ولا له شرك ولا كفـــره

[1] في الأصل " فيرثوه ".

[2] لقد أطال أبو مسلم الرّواحي في هذه المسألة وما أشبهها ممّا يعدّ من الأفعال القلبيّة النّاقضـــة للصّـــلاة وعرض أقوال العلماء واختلافهم فيها وملخّص رأيه في هذه القضيّة أنّه إن خطر للمصلّي خاطر بشيء من هذه المعاني وجبت عليه المبادرة في الحال بنفي ما لزم نفيه وإثبات ما لزم إثباته ولا شيء عليه بعد ذلـــك. هذا إذا لم يحرّك لسانه وكان مجرّد حديث نفسي من قبيل الوسوسة الّـــتي وجـــب دفعهـــا فـــورا دون الاسترسال معها. انظر: الرّواحي: نثار الجوهر 2 / 30 ـــ 33.

[3] في الأصل: يعارضه.

ولا له كفر. وكذلك كلّ ما فيه شنعة فلا يجوز فيه "له" ولا إضافة شيء من ذلك إليه على الانفراد نحو نعله ونعاله وله نعال وكساء وله كساءه وقميصه وعمامته وما يشبه هذا ممّا يطول ذكره ويكثر به اللّفظ.

6- في أحكام المنافقين

فإن سأل عن المنافقين: أهم في ملّة الشّيطان أو في ملّة الله أم في عبادة الشّيطان أو في عبادة الله؟ قلنا، وبالله التّوفيق: إنّ المنافقين خرجوا من ملّة الله ومن عبادة الله بتركهم بعض العبادة وبعض الملّة، لا على الجحود للعبادة والملّة ولا على أنّهم خرجوا من جميعها. فإن أراد الإدخال علينا فقال: كيف يجوز أن يخرجوا من ملّة الله ولم يدخلوا في ملّة الشّيطان؟ وهل بين الملّتين ملّة وبين العبادتين عبادة؟ فنقول، وبالله التّوفيق: إنّه ليس بين الملّتين ملّة ولا بين العبادتين عبادة وبين الطّاعتين طاعة. ولكنّا نقول: إنّ ثَمّ أقواما خرجوا من الله بتركهم بعض [العبادة][1] لا على الجحود ولا الخروج من جميعها. ولم يدخلوا بترك بعضها في ملّة الشّيطان وعبادة [الشّيطان]. وكانوا مع أهل الملّة في الأحكام. جرى عليهم حكم ما به أقرّوا من الملّة والعبادة ولم يكونوا من أهلها إذ لم يستوجبوا أسماء أهل الملّة والعبادة. ولا نقول: إنّهم دخلوا في ملّة الشّيطان ولا في عبادة الشّيطان لأنّا إذا أدخلناهم في ملّة الشّيطان /66/ وعبادته صاروا[2] عابدين للشّيطان مشركين بالرّحمان. وذلك أنّا نجد منهم إقرارا لم نجده عند المشركين وقد نفاهم الله من المشركين ونفاهم من المؤمنين فليسوا من

---

[1] في الأصل "بعضها". المراجع.

[2] في الأصل " فصاروا ".

هؤلاء ولا من هؤلاء كما قال ﷻ: ﴿**ما هم منكم ولا منهم ويحلفون على الكذب وهم يعلمون**﴾ (النّساء 143) وقوله: ﴿**لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء**﴾ (؟؟؟) وقوله: ﴿**ثمّ سئلوا الفتنة لأتوها**﴾ (الأحزاب 14) يعني: شركا. فكيف يجوز أن يقول: ولو سئلوا الشّرك لأتوه، وهم فيه؟ فلمّا بطل هذا صحّ أنّهم في النّفاق دون الشّرك. ولو سئلوا الشّرك لأتوه كما قال ﷻ.

والمنافقون يقال لهم شياطين ولا يقال لهم أباليس[1] ولا يقال ذلك إلّا للمشركين. ويقال سلّط الله الشّياطين على الكافرين فأرسلهم عليهم. قال الله ﷻ: ﴿**ألم تر أنّا أرسلنا الشّياطين على الكافرين تؤزّهم أزّا**﴾ (مريم 83) وذلك الإرسال والتّسلّط إرسال تخلية إذ لم يمنعهم عنهم بالجبر والإكراه. وقد نهاهم عنهم وزجرهم وأوعد لهم العقاب على ما كان لهم منهم. ولكن ذلك الإرسال إرسال تخلية على نحو قولهم: أرسلت علينا كلبك وسلّطت علينا عبيدك، لا على أنّه أمر بذلك أو زيّنه أو دعا إليه[2].

ويقال للكافرين: أضلّهم الشّيطان وغواهم. والمعنى في ذلك أنّه دعاهم إلى الضّلال فأجابوه وأمرهم وأطاعوه. وأضلّهم الله إذ خلق ضلالهم وجعلهم خلافا لهداهم.

---

[1] في الأصل "بواليس". المراجع.

[2] لقد سبق أن أورد جلّ هذه المعاني في باب اختلاف النّاس في الإيمان والكفر وقارنّا بين عبارته وعبارات السّوفي.

وكذلك يقال لمن دعا المؤمنين إلى الهدى: هداهم وأخرجهم من الضّلال إلى الهدى إذ دعاهم إليه فأجابوه وأمرهم به فاتّبعوه، وهداهم إليه إذ خلق هداهم وسدّدهم وأعانهم.

وأمّا ما سألت عنه من ارتياب المنافقين والمرض الّذي في قلوبهم فذلك تربصّهم بالتّوبة وترك مضي العزيمة على الطّاعة لأنّه لم تمض عزيمتهم على طاعة الله ولم يعزموا[1] على التّمادي. وكانوا يأملون التّوبة ويتمنّونها مع التّمادي على الكفر والعصيان. فكان ذلك شكّا منهم وارتيابا إذ لم يَجِدّوا في الطّاعة وترك المعصية وكانوا بين ذلك متمادين على العصيان ويأملون تركها والخروج منها والتّوبة منها حتّى أتاهم الموت على كلّ ذلك لقول الله ﷻ: ﴿**ولكنّكم فتنتم أنفسكم وتربّصتم [وارتبتم] وغرّتكم الأماني حتّى جاء أمر الله وغرّكم بالله الغرور**﴾ (الحديد 14)[2]، كقول أهل اللّغة أيضا: شكّ الفرس في جريته، إذا كان بين ذلك لم يترك الجري ولم يَجِدّ في جريته[3]. وكذلك من أخذ في شيء ولم يَجِدّ فيه ولم يتركه جائز أن يقال: شكّ في فعله وارتاب.

<u>7- **في معنى لا إله إلّا الله**</u>

فإن سال عن قول من قال: لا إله إلّا الله، هل نفاه في قوله "لا إله" وأثبته في قوله "إلّا الله"؟ قيل له: لم ينفه في أوّل كلامه ولا في آخره وإنّما

---

[1] في أصل التحقيق "يعزما". المراجع.

[2] سقط من الآية " وارتبتم ".

[3] جاء في لسان العرب في مادّة (ش ك ك) شكّ البعير يشكّ شكّا أي ضلع ضلعا خفيفا.

نفى أن يكون إلهًا سوى الله. وأثبته إلها واحدا[1] لا إله غيره. كما أنّــك إذا قلت: /67/ عبيدي كلّهم أحرار إلّا فلانا، أو: مالي كلّه صــدقة إلّــا هــذا الشّيء، إنّ ذلك العبد لم يعتق في آخر كلامه ولا في أوّله. وكــذلك مــن استثنى من ماله لم يكن صدقة في أوّل كلامه ولا في آخره. وكذلك مــن قال: طلّقت نسائي كلّهنّ إلّا فلانة. فإنّما وقع طلاقه على نسائه اللاّتي لــم يستثنين. وأمّا الّتي استثناها لم يقع عليها الطّلاق في أولّ كلامه ولا فــي آخره.

ومن أنكر الله فقد جهله. ومن أنكر نبيّا فقد أنكر جميــع الأنبيــاء والرّسل. ومن أنكر شيئا من الخلق ممّا يُشرك [بـــ]إنكاره فقد أنكر جميع الأنبياء. فكذلك من بلغ الشّرك بإنكار شيء أو نفيه أو إثبات شيء يقال إنّه أنكر الله وجهله، وأنكر جميع طاعة الله وخصالها، وجهل جميــع الــدّين وخصاله[2].

وكلّ من أشرك بالله لا يكون معه شيء مــن طاعــة الله ولا مــن معرفته ولا الإفراد له. وكذلك كلّ ما كان الإقرار به توحيدا فــلا يكــون معه شيء من الإقرار به ولا المعرفة به. ومن وصف الخلق بصــفة الله أشرك بالله وذلك أن يزعم أنّ المخلوق قادر لا يعجز أو عالم لا يجهل أو قديم ليس بمحدث. فإذا وصف المخلوق بشيء من هذا فقد أشــرك بــالله العظيم.

8- في انتفاء اجتماع المتضادّات

[1] في الأصل " إله واحد ".

[2] يرى الحسينيّة ـــ خلافا لذلك ـــ أنّ من أنكر سوى الله لا يسمّى مشركا كذلك من جهل محمّدا ﷺ.

سألت الشّيخ ﷺ عن البصر: [هل] يكون حيّا في درك الألوان ميّتا عن درك الأصوات؟ وعن السّمع: هل يكون حيّا في درك الأصوات ميّتا عن درك الألوان؟ قال: لا يجوز ذلك. لا يكون شيء واحد حيّا في كذا ميّتا في كذا[1]. وكذلك لا يكون متحرّكا في شيء ساكنا في شيء آخر[2]. واختلفوا في "زمن" و"مستطيع". قال بعضهم: لا يكون مستطيعا في كذا زمنا في كذا. وذلك أنّ الاستطاعة والزّمانة متضادّتان متنافيتان لا تجتمعان[3] في جارحة واحدة. وقال بعضهم: يجتمعان في جارحة ولا يجتمعان في فعل. وعلى هذا القول يكون مستطيعا في كذا وزمنا في كذا كما أنّه يكون عالما لكذا وجاهلا لكذا. وذلك أنّ تضادّ العلم والجهل في شيء واحد لا في أشياء مختلفة. لا يكون عالما بشيء وجاهلا به ولا قادرا على شيء عاجزا عنه، وكذلك لا يكون عاصيا في شيء مطيعا فيه.

واتّصل اختلافهم في هذا باختلافهم[4] في المعلوم والمجهول والخلق والمخلوق. وقال أصحاب المعلوم والمجهول: يعلم الحركة محدثة من يجهل أنّها مخلوقة. ويعلم أنّها محدثة مخلوقة من يجهل أنّها معصية أو طاعة. ويعلم أنّها معصية من يجهل أنّها كفر وضلال. فعلى هذا يعلم الشّيء من جهة ويجهل من جهة. ولا يعلم من جهة ما جهل. ولا يجهل

---

[1] إذا أريد بالحياة الإدراك والقدرة عليه فإنّ البصر حيّ في درك الألوان وميّت عن درك الأصوات ـــ خلافا لما رواه المؤلّف عن شيخه ـــ لأنّ الله جعل لكلّ حاسّة خاصّية تختلف عن خواصّ بقيّة الحواسّ فالبصر من خاصّيته درك الألوان والسّمع من خاصّيته درك الأصوات.

[2] وانظر: الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 21.

[3] في الأصل " يجتمعا ".

[4] في الأصل "إلى اختلافهم". المراجع.

من جهة ما علم. فهذه[1] علوم كثيرة في شيء واحد. المعلوم بأنّه محدث هو المجهول بأنّه مخلوق. والمعلوم بأنّه محدث مخلوق هو المجهول بأنّه طاعة أو معصية[2]. وكذلك أيضا الخبر يعلم أنّه خبر من يجهل أنّه صدق أو كذب. وقد قيل يكون خبر واحد[3] صدقا[4] من جهة وكذبا من جهة وطاعة من جهة ومعصية /68/ من جهة، على نحو قول الرّجل لرجلين أحدهما[5] صادق والآخر كاذب بخبرين صدق وكذب فقال لهما: صدقتما. فهذا تصديق واحد وكلام واحد. كذب من جهة تصديقه[6] الكاذب. وصدق من جهة تصديقه للصّادق. وتصديق الكاذب كذب. وتكذيب الصّادق كذب. وكذلك في الطّاعة والمعصية وتصديقه للكاذب معصية وتصديقه للصّادق طاعة. فصار هذا الكلام طاعة من جهة ما كان تصديقُ الصّادق ومعصيةً[7] من جهة ما كان تصديق الكاذب. وأمّا أن يكون صدقا من جهة جهة ما كان كذبا فهذا محال من القول لأنّ الصّدق خبر عن الشّيء على ما هو به والكذب خبر عن[8] الشّيء على خلاف ما هو به. وذلك أنّ الصّدق ضدّ الكذب والكذب ضدّ الصّدق، والعلم ضدّ الجهل والجهل ضدّ

---

[1] في الأصل " فهذا ".

[2] قارن بما ذكره الأشعري من أقوال في هذا الشّأن في مقالات الإسلاميّين 2 / 77، 78.

[3] في الأصل " خبرا واحدا ".

[4] في الأصل " صادقا ".

[5] في الأصل " إحداهما ".

[6] في أصل التحقيق "تصدقه". المراجع.

[7] في الأصل "وكان معصية". المراجع.

[8] في الأصل " على ".

العلم، والاستطاعة ضدّ للزّمانة، والموت ضدّ الحياة والفناء ضدّ للبقاء[1]. ولا يكون الجهل بالشّيء جهلا بغيره[2]. كما لا تكون استطاعة الشّيء[3] زمانة عن غيره واستطاعة الشّيء استطاعة غيره. وذلك أنّ المعرفة بالشّيء معرفة بضدّه. ولا تصحّ معرفة الأشياء بحقائقها ومعانيها إلّا بمعرفة أضدادها. ومعرفتك لشيء معرفتك لضدّه. وكذلك جهلك بشيء جهلك لضدّه. وأمّا فعلك لشيء فهو تركك لضدّه. وكذلك خروجك من الشّيء دخولك في ضدّه[4].

وضدّ الشّيء ما لا يزول ولا يذهب إذا كان ثابتا إلّا بمجيئه. فكلّ شيء إذا كان ثابتا ولا[5] يزول إلّا بمجيء معنى فذلك المعنى هو ضدّه[6].

إن سأل سائل عمّا يرى من الظّلّ وما يرى في المرآة وما يسمع من الصّدى إذا صاح صائح عند الجدار أهي معان أم لا؟ قيل له: نعم، لأنّه لا يرى الألوان ولا يسمع الأصوات[7].

فإن سأل سائل عمّا يرى من السّحر: أهو معنى أم لا؟ وهل يفرّق بينه وبين ما يأتي به الأنبياء من العلامات والبراهين وما يعجز عنه

---

[1] وانظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 77 فقد أورد جانبا من هذه المسألة تحت عنوان "قولهم في المعلوم والمجهول" وفي قضيّة الاختلاف في تعريف الصّدق انظر ن م 2 / 133، 134.

[2] في الأصل زيادة في حرف " الواو ".

[3] في الأصل "الاستطاعة على" في المواضع الثّلاثة من الفقرة. المراجع.

[4] وانظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين: 2 / 65.

[5] في الأصل " فلا ".

[6] وانظر الأشعري، مقالات الإسلاميّين: 2 / 62، 63.

[7] أورد الأشعري ستّة أقوال فيما يراه الرّائي في المرآة انظر كتابه مقالات الإسلاميّين 2 / 121. وفيما يخصّ الظلّ أورد الأشعري أيضا قولين في المسألة انظر ن و2 / 106.

غيرهم أن يأتي به؟ الجواب في ذلك، وبالله التّوفيق: أنّ السّحر معنى منهي عنه وهو معصية لله وهو تخييل. وليس هو على حقيقة ما يدعيه أهل السّحر. وأمّا ما يأتي به الأنبياء فهو معنى صحيح على حقيقة ما يأتون به. ولا يسع الشّكّ فيما يأتون به من الآيات والعلامات أنّه على حقيقة ما هو به أو تخييل منهم فليس هو على ما هو به. ومن شكّ في ذلك ضلّ وهلك.

9- في صفة الكلام

ويقال: لم يزل الله متكلّما لذاته وبذاته وفي ذاته. لا بإحداثه الكلام كان متكلّما. بل لم يزل متكلّما لعلة نفي الخرس عنه. ولا يجوز في الأزل "تكلّم" ولا "يتكلّم" ولا "كلّم" لأنّ في ذلك إثبات أنّ الكلام لم يزل معه. واختلفوا في "يتكلّم" عند إحداثه الكلام. فأجازه بعضهم. وأبطله بعضهم وجعلوه في وزن "يتخلّق" و"يترزّق" و"يتفعّل" فهذا لا يجوز[1].

10- في أحكام الطّهارة والصّلاة

سألت عن وقت فرض الغسل من الجنابة أفي حين نزولها أم في وقت الصّلاة؟ /96/ الجواب في ذلك: أنّ وقت فرض الغسل من الجنابة حين نزولها لا في وقت الصّلاة ولا في غيره وهو موسّع إلى آخر وقت الصّلاة. فإذا خرج الوقت ولم يغتسل من الجنابة ضلّ بتضييعه الغسل منها[2]. والاستنجاء فرض. وهو سنّة[1]. وإنّما يجب عليه[2] في وقت الصّلاة.

---

[1] وانظر أبو عمّار: شرح الجهالات 363 ــ 356.

[2] قال تعالى: ﴿**وإن كنتم جنبا فاطهروا**﴾ (المائدة 6) والغسل فرض موسّع للصّلاة والصّوم فإن خرج وقتها ولم يغتسل المكلّف هلك. انظر أبو مسلم: نثار الجوهر 1 / 146.

الصّلاة. والوضوء فرض وهو من التّنزيل[3]. إلّا المضمضة والاستنشاق فإنّهما سنّتان[4]. ومسح الأذنين سنّة[5]. ونزع النّجاسات من اليدين والثّياب والصّلاة بثوب طاهر وجسد طاهر في مكان طاهر فهذا كلّه فرض يجب عليه عند وجوب الصّلاة ويضيق عليه ترك ذلك في حين ما يضيق عليه ترك الصّلاة ويسعه تركه ما وسعه ترك الصّلاة[6]. وكذلك التّوجيه[7] واستقبال القبلة[8] فرض واجب عليه عند وجوب الصّلاة. ويسعه التّرك

---

[1] أي هو فرض بطريق السّنّة وقد واظب الرّسول ﷺ وأقرّهم أهل مسجد قباء وغيرهم وقيل هو فرض بالقرآن لقوله تعالى: ﴿**فيه رجال يحبّون أن يتطهّروا**﴾ (التّوبة 108) والآية فيها مدح والمدح إذا جاء مطلقا دلّ على الوجوب ما لم يرد دليل انظر أبو مسلم: نثار الجوهر 1 / 134، 135.

[2] أي على المكلّف الّذي لزمه الاستنجاء.

[3] قال تعالى: ﴿**يا أيّها الّذين آمنوا إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين**﴾ (المائدة: 6).

[4] في حكم المضمضة والاستنشاق ثلاثة أقوال: أ) هما سنّة في الوضوء وهو قول الإباضيّة وعليه الشّافعي ومالك وأبو حنيفة. ب) هما فرض في الوضوء وهو قول جماعة من أهل الظّاهر وابن أبي ليلى. ج) المضمضة سنّة والاستنشاق فرض وعليه أبو ثور وأبو عبيد وجماعة من أهل الظّاهر. انظر أبو مسلم: نثار الجوهر 1 / 171، 174.

[5] في هذه المسألة أيضا أقوال انظر ن م 1 / 182.

[6] لا خلاف بين الأمّة في أنّ الطّهارة شرط في صحّة الصّلاة والتّضييق والتّوسعة في وجودها إنّما هو مرتبط بوقت الصّلاة فما دام وقت الصّلاة لم يخرج فإن تارك الطّهارة لا يهلك.

[7] التّوجيه هو قول المصلّي " إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السّماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدّك ولا إله غيرك " وموضعه على المشهور قبل الدّخول في الصّلاة وفي حكمه قولان: قيل هو فرض وبه قال أبو الرّبيع وقيل هو سنّة وهو الّذي رجّحه الرّواحي انظر الرّواحي: نثار الجوهر 1 / 391 ــ 394.

[8] أجمعت الأمّة على أنّ استقبال القبلة شرط من شروط صحّة الصّلاة لقوله جلّ ذكره: ﴿**ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم شطره**﴾ (البقرة 150).

والجهل لذلك ما لم يجئ وقت الصّلاة. فإذا جاء وقت الصّـلاة لزمـه أن يولّي وجهه نحو القبلة مصلّيا وأن يعرف ذلك الاستقبال أنّه فـرض لازم متقرّبا بذلك كلّه إلى الله. فإذا خرج الوقت ولم يؤدّ جميع ما يلزمه من هذه المعاني الّتي ذكرناها عصى وأثم.

[الباب الثّاني والعشرون]
في الجواهر والأعراض

وأمّا ما سألت عنه من الجوهر والأعراض وفرز ما بينهما وحقيقة كلّ واحد منهما وهل يكون محدث ليس بجوهر ولا عرض؟ فنقول، وبالله التّوفيق: إنّ الخلق كلّه على وجهين إمّا جوهر وإمّا صفة لجوهر. وليس ثَمّ معنى من المحدثات سوى ما ذكرناه.

1- في تعريف الجوهر

فالجوهر ما كان في عينه غير واحد ولا يكون إلّا كذلك. و[له] جهات متغايرات لا ينفكّ من ستّ جهات: أمام وخلف ويمين وشمال وتحت وفوق. فهذه الجهات السّتّ لا ينفكّ الجسم منها. والجسم والجوهر والجثّة والصّورة معناهم واحد. كلّ جسم صورة وكلّ جوهر جسم. وعين الجسم والجوهر والجثّة والصّورة ما كان في نفسه غير واحد[1] وكان

---

[1] انظر في تعريف الجوهر: أبو عمّار: الموجز 2 / 19، البرادي رسالة الحقائق 25 ـــ المحشّي: حاشية الوضع 13، الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 /8، الجّويني: الإرشاد 17، البغدادي أصول الدّين: 33، بدوي: مذهب الإسلاميّين 1 / 709، سامي سعيد لطف: فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، فقد أورد الأخير تعريفات كلّ من الكندي والفارابي والغزالي وابن الهيثم والرّازي وابن حزم وابن رشد وقارن بعضا منها بآراء علماء الغرب من أصحاب المدرسة الحديثة أمثال جون لوك ومهدّ لهذه التّعريفات بالإشارة إلى أنّ فكرة الجوهر فكرة يونانيّة ثمّ لّما نقلت البيئة الإسلاميّة طعّمت بالأفكار الإسلاميّة.
وفيما يخصّ التّفريق بين الجوهر والجسم فإنّ الأشاعرة والمعتزلة على خلاف مذهب الإباضيّة القائلين إنّ الجوهر والجسم معناهما واحد انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 5 ــ 9 الجّويني: الإرشاد 17، بدوي مذاهب الإسلاميّين 1 / 181. والملاحظ أيضا أنّ البرادي خالف الإباضيّة ففرّق بين الجسم والجوهر في المدلول انظر كتابه رسالة الحقائق: 26.

جسما لعلّة التّأليف والعَرْض والطّول [وهو][1] حدود وأطراف. ولا ينفـكّ من الكون في المكان إمّا متحرّكا وإمّا ساكنا[2].

2- **في تعريف العرض**

وأمّا العَرَضُ في عينه ومعناه ما كـان متعرّضـا فـي الجـوهر وبتعرّضه كان عرضا[3]. والفرق بينه وبين الجسم جـواز البقـاء علـى الجسم[4] ومرور الأحوال عليه وهو موجود، والعَرَضُ لا يجـري عليـه [ذلك] ولا تمرّ عليه الأحوال في الوجود ولا وجود له إلّا حـالَ حدوثـه

---

[1] في الأصل " ذا " وأضفنا " وهو " ليستقيم المعنى. المراجع.

[2] لقد نفى الجّويني افتقار الجوهر إلى المكان ــ خلافا للمؤلّف ــ وذلك لما يترتّب عليه من تسلسل الأماكن كما قسم صفات الجوهر إلى: صفات واجبة: وهي التّحيّز وصحّة قبول العرض. ــ صفات جائزة: وهي وجود الأغيار فيه. ــ صفات مستحيلة: خروجه عن صفة نفسه. انظر: بدوي: مذاهب الإسلاميّين 1 / 710، 711.

[3] انظر: المصعبي: حاشية تبغورين 68. وقد عرّف الجّويني بأنّه المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطّعم والرّوائح والحياة والموت والعلوم والإرادات... أو هو ما لا يبقى وجوده. وهذا التّعريف الأخير لا ترتضيه المعتزلة لأنّ من أصولهم القول ببقاء بعض الأعراض. انظر الجّويني: الإرشاد: 17. بدوي: مذاهب الإسلاميّين 1 / 711، 712.

[4] الجوهر عند الجّويني مثل ما ذكر أبو الرّبيع لكنّه غير متحدّد خلافا لقول أبي الرّبيع والنّظام من المعتزلة. ودليل الجّويني على مذهبه هو: لو كان الجوهر متحدّدا حالا فحالا لأفضى ذلك إلى ألّا يحيا ميّت ولا يموت حيّ فإنّ الّذي مات غير الّذي كان حيّا قبل موته، وكذلك القول في جملة الأعراض. ويلزم أيضا أن يجوز كون الشّخص في حالتين متعاقبتين بالمشرق والمغرب بأن يوجده الله في أقصى المشرق ثمّ يوجده الله في الحالة الثّانية في أقصى المغرب وكلّ ذلك خلاف الضّرورات (الشّامي 160). انظر: بدوي: مذاهب الإسلاميّين 1 / 710، 711.

ويعدم في الحالة الّتي تلي حدثه[1]. وهو في عينه ومعناه غير متعـدّد ولا مبعّض ولا يجري عليه الكون في المكان، ولا يوصف بالحدود والنّواهي والعرض والطّول ويوصف بالحدث[2] والفناء. ولا يكون محدثٌ خارجٌ من هذين المعنيـين ليس بجسم ولا عرض.

3- في صفات الجسم

والجسم له صفات بان بها عن العرض. والعرض له صفات بـان بها عن الجسم[3]. فلهما صفات موصوفات[4] بها جميعا. وليس واحد منهما أولى من الآخر. [يجري عليهما][5] الحدث والفناء والحاجة والعجز. فهمـا جميعا محدثان عاجزان محتاجان /70/ جرى عليهما[6] الفنـاء والـذّهاب والوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود.

---

[1] انظر حواش على شرح الجهالات 10، البغدادي: أصول الدّين 46، 50، 52، الأشعري: مقـالات الإسلاميّين 1 / 188، 2 / 46، 48، بركات: الوحدانيّة: 344.

[2] انظر: الأصمّ، النّور: 27. الدّليل على حدوث الأعراض: "والدّليل على حدوث الأعراض أنّه قد صحّ وجود الجسم في حال. ومحال أن يوجد ساكنا متحرّكا في حال من الأحوال. فالّذي صحّ وجوده وهـو الجسم غير الجسم الّذي يستحيل وجوده وهو الحركة والسّكون.

[3] انظر السّوفي: السّؤالات: الصّفات الّتي بانت بها الأجسام عن الأعراض. 1) الصّفات الّتي بانـت بهـا الأجسام عن الأعراض هي التّمكّن والتّجزّؤ والانعداد والطّول والعرض. ص 144. 2) الصّفات الّـتي بانت بها الأعراض عن الأجسام هي لا تبقى أكثر من حال وغير متجزّئة وغير متمكّنـة. ص 145. 3) الصّفات الّتي اشترك فيها العرض بالجسم هي الفناء والحدث والحاجة والعجز. ص 145.

[4] في الأصل " موصوفون ".

[5] في الأصل بياض.

[6] في الأصل " عليهم ".

وأمّا صفات الجسم الّتي لا ينفكّ منها ولا يكون إلّا موصوفا بها مثل الحركة والسّكون لا يكون إلّا متحرّكا أو ساكنا، والحياة والموت إمّا حيّ وإمّا ميّت والاجتماع والافتراق فلا يخلو الجسم منهما و[من] التماس التّباين. فهذه صفات انفردت بها الأجسام. ولا يكون الجسم إلّا موصوفا بها. وأمّا ما كان منها حيّا تجري عليه الاستطاعة والزّمانة والعلم والجهل والاستلذاذ والألم والإرادة والكره فهذه صفات انفردت بها الأحياء عن الأموات[1]. وهي صفات متضادّات. فالحركة ضدّ السّكون، والحياة ضدّ الموت، والاجتماع ضدّ الافتراق. والتّماسّ[2] ضدّ التّباين. فلا يكون الشّيء متحرّكا ساكنا في حالة. ولا يكون إلّا متحرّكا أو ساكنا. ولا يكون حيّا ميّتا في حالة واحدة. ولا يكون إلّا حيّا أو ميّتا. فلا يخلو من أحد المعنيين: من الحياة أو من الموت. وكذلك لا انفكاك له[3] من الاجتماع والافتراق في حالة واحدة. إلّا أنّه لا يجامع شيئا ولا يفارقه في حال واحدة: إمّا مجامع لشيء أو مفارق له. ولا يخلو من أحد المعنيين: إمّا مفارق لشيء أو مجامع [له]. وكذلك التّماسّ والتّباين: لا يكون مماسّا لشيء مباينا له: إمّا مماسّ له[4] أو مباين [له][1]. فلا يخلو إذا مسّ شيئا من مباينة غيره. ومسّه

---

[1] انظر: السّوفي: السّؤالات: الصّفات الّتي بانت بها الأحياء عن الأموات. 1) الصّفات الّتي بانت بها الأحياء عن الأموات هي الاستطاعة والزّمانة والعلم والجهل والاستلذاذ والألم. ص 144. 2) الصّفات الّتي بانت بها الأموات عن الأحياء هي الجمودة واستحالة اللّذّات واستحالة الألم واستحالة الاستطاعة. ص 144.

[2] رسمت في أصل التحقيق "الالتماس" حيث ما وجدت. المراجع.

[3] في الأصل "لا منفكّ من". المراجع.

[4] في الأصل " ماسّه ". ورجّح المحقّق "مماسّه". المراجع.

ومسّه لشيء غير مسّه لغيره. ومباينته لشيء[2] غير مباينته لغيره[3]. وكذلك اجتماعه [معه] وافتراقه [عنه]. [فالشّيء] [4] يجتمع مع شيء ويفترق عن[5] غيره. ولو كان اجتماعه مع شيء هو اجتماعه مع غيره أو مفارقته لشيء هي مفارقته لغيره لكان إذًا فارق شيئا فارق غيره وإذا جامع شيئا جامع غيره. [و]لمّا وجدناه[6] مجامعا شيئا ولم يجامع غيره ويفارق شيئا غيره صحّ أنّ اجتماعه مع شيء غير اجتماعه مع غيره، وكذلك مفارقته الشّيء غير مفارقته لغيره، وكذلك المماسة والمباينة على هذا العيار والوزن. فهذه صفات الأجسام وهي أعراض ليست بأجسام[7].

وللجسم أيضا صفات يوصف بها وهي أجسام ليست بأعراض[8]. وهي اللّون والطّعم والرّائحة والخشونة والحلاوة والمرارة والحرارة

---

[1] في الأصل "مباينه". المراجع.

[2] في الأصل "بيّنته عن شيء". المراجع.

[3] في الأصل "بيونته عن غيره". المراجع.

[4] في الأصل بياض.

[5] في الأصل "مع". المراجع.

[6] في الأصل " لما أن وجدنا ". المراجع.

[7] أورد الأشعري الاختلاف في المعاني القائمة بالأجسام كالعلم والقدرة والحركة والسكون والحياة: قال قائلون هي أعراض وليست بصفات وقال هشام بن الحكم هي صفات ولا نقول هي أجسام ولا غيرها لأنّ التّغاير يقع بين الأجسام. انظر مقالات الإسلاميّين 2 / 56، 35. بينما عبد بن كلاّب كان يسمّي المعاني القائمة بالأجسام أعراضا ويسمّيها أشياء ويسمّيها صفات انظر ن م 2 / 57.

[8] لقد أورد الأشعري كلاما شبيها بهذا وينسبه إلى ضرار بن عمرو فقد قال إنّ الألوان والطّعوم والرّوائح والحرارة والبرودة هي أبعاض الأجسام والحركات والسّكون وسائر الأفعال هي أعراض لا أجسام. وقد أفرط النّظام فقال لا عرض إلّا الحركة والألوان والطّعوم والأصوات والآلام والحرارة والبرودة واليبوسة أجسام لطيفة. بينما أبو الهذيل وبشر بن المعتمر والإسكافي وغيرهم يرون أنّ الألوان والطّعوم والروائح

والبرودة واليبوسة والرّطوبة والنّحافة[1] والثّقالة وضدّها [من] صفات الجسم. فربّما تكون[2] هذه هي الموصوف بها. وربّما تكون غيره. فكلّ ما لا ينفك من هذه الصّفات ولا يكون إلّا موجودا بها فتلك الصّفة في الموصوف ليست غيره. وكلّ صفة يوصف الموصوف من هذه الصّفات بضدّها في غير الموصوف وهي حالّة فيه فهو جسم. فإن كانت غيره فلا يخلو الجسم الموصوف بهذه الصّفات من إحدى الصّفتين: إما أبيض وإمّا أسود، وإمّا خشن وإمّا ليّن، إمّا حلو وإمّا مرّ، وإمّا حارّ وإمّا بارد، وإمّا رطب وإمّا يابس، إمّا خفيف وإمّا ثقيل. فهذه صفات جوهريّة[3]. فالجسم موصوف [بها][4] وبغيرها من العرضيّات[5]. وهي جميعا[6] دالّة على حدث الجسم[7] ولا [على] محدثه. على أنّ الجسم لا يشبه محدثه ولا محدثه يشبهه.

والأصوات أعراض غير أجسام. انظر الأشعري مقالات الإسلاميّين 2 / 35 ـ 40. أمّا البغدادي فقد عدّ الحرارة والبرودة والطّعم والرّائحة والرّطوبة واليبوسة من جملة الأعراض. انظر أصول الدّين: 33.

[1] في الأصل " النّحفة " وهو تصحيف من النّاسخ.

[2] في الأصل "أن تكون". المراجع.

[3] لقد قسم الجّويني الأعراض إلى قسمين أوّلهما ما يوصف بالاختلاف والتّضادّ كالطّعم والرّائحة واللّون وبيّن أنّ الجوهر لا يحتمل ضربين منها معا فإمّا أنّه أبيض أم أسود وهكذا... انظر: بدوي: مذاهب الإسلاميّين 1/ 713.

[4] سقطت من الأصل [بها].

[5] أي الصّفات.

[6] في الأصل " جميع ".

[7] أورد السّوفي الدّليل على خلق الأجسام وهو حلول الأعراض فيها انظر السّؤالات: 139. وانظر: الماتريدي: التّوحيد 11، 12، 15، فقد أورد جملة من الأدلّة العقليّة والسّمعيّة على حدوث الأجسام

واختلفوا /71/ في حدث الجسم وبقائه وفنائه وإعادته. قال بعضهم: هذه صفات للجسم، وهي غيره، وهي أعراض كغيرها من الأعـراض. وقال[1]بعضهم: ليس ثَمَّ شيء سوى الجسم[2]. وزعموا أنّ حدث الشّيء هو وبقاؤه هو وفناؤه هو وإعادته وهو إذا قلنا "محدث" لم يدلّ على حدث غير المحدث، وكذلك إذا قلنا "باق" لم يدلّ على معنى غير الباقي، وكذلك إن لم يدلّ على معنى غير الفاني. وكذلك إذا قلنا "معاد" لم يدلّ على معنى غير المعاد. وكذلك إذا قلنا "موجود" لم يدلّ على معنى غير الموجود و"معدوم" ليس ثمّ معنى غير المعدوم أو "جسم" ليس ثمّ شيء غير الجسم. فجسمانيّته صفة له. وعَرْضُه صفة له. وطوله صفة له. وليس ثـمّ معنـى غيـره. وكذلك فناؤه وبقاؤه وليس ثمّ معنى غيره. وحدثه وإعادته وكلّ ذلك ليس ثمّ معنى غيره. وأجمعوا على أنّ وجود الشّيء ليس ثـمّ معنـى غيـره، وعدمه ليس بمعنى. وإذا كان يسمّى الشّيء موجودا في حـال ويسـمّى معدوما في حال أخرى إذا قلنا "موجود" أثبتناه وإذا قلنا "معـدوم" نفينـاه. فَعَيْنُ[3] الّذي أثبتناه إذا قلنا "موجود" هو[4] الّذي نفينـاه إذا قلنـا "معـدوم".

كما استدلّ الأصمّ على حدوث الجواهر بأنّها لا تنفكّ من الحوادث وما لا ينفكّ من حادث فهو حادث. واستدلّ على ذلك باتّصافها بالحركة وما كان متحرّكا كان حادثا. انظر الأصـمّ: النّـور 27. وأورد الجّويني أيضا نفس الدّليل مع جملة من الأدلّة الأخرى انظر الإرشاد: 18.

[1] في الأصل " فقال ".

[2] روى الأشعري عن الأصمّ قوله لا حركة غير الجسم ولا سكونا غيره ولا فعلا غيره ولا افتراقا ولا لونا ولا صوتا ولا طعما ولا رائحة غيره. انظر مقالات الإسلاميّين 2 / 35.

[3] في الأصل "فالعين". المراجع.

[4] في الأصل " وهو ".

فالشّيء يوجد في حالة ويعدم في أخرى، ويكون موجودا قبـل حدوثـه، ويكون معدوما قبل حدثه وبعد حدثه، ولا يكون فانيا إلّا بعد حال حدثـه، ولا معادا إلّا بعد حال حدثه وفنائه. ويفنى الشّيء مرارا ويعـاد[1] مـرارا ويبقى أحوالا ويعدم أحوالا ويوجد أحوالا ولا يخلق مرارا. وذلك أنّ خلق الشّيء حدثه بعد إذ لم يوجد قبل حال حدثه.

وأمّا من زعم أنّ حدثه وبقاءه وفناءه وإعادته غيـره فليـزعم[2] أنّ حدثه غير بقائه وفنائه وإعادته، وكلّ معنى من هذه المعاني غير الآخر. ولو كان معنى الإعادة والحدث والبقاء واحدا لكانت الأشـياء المحـدثات كلّها معادة. فيكون الشّيء في حال حدثه باقيا فانيا معـادا. فلمّـا بطـل واستحال أن يسمّى الشّيء في حال حدثه باقيا ولا فانيا ولا معادا ويسمّى محدثا موجودا صحّ عنه أنّ حدثه غير بقائه وغير فنائه وإعادته. فالحدث والوجود والفناء جارية[3] [على][4] جميع الخلق. والبقاء والإعادة انفـردت بهما[5] الأجسام دون الأعراض[6]. فلا يكون الشّيء باقيا إلّا بعد حال الوجود

---

[1] في الأصل " يعادى ".

[2] في الأصل "يزعم". المراجع.

[3] في الأصل "جار". المراجع.

[4] سقطت من النّسخة [على].

[5] في الأصل "به". المراجع.

[6] جمهور العلماء على أنّ الأعراض محال بقاؤها. وخالف في ذلك بعض المعتزلة كالعلاف وبشـر ابـن المعتمر. أمّا العلاف فقد قسّم الأعراض إلى قسمين: منها ما يجوز بقاؤه كاللّون والطّعم والحياة والعلـم والقدرة. ومنها ما لا يبقى كالحركة والإرادة. وأمّا بشر فقد ذهب إلى أنّ السّكون كلّه باق لا يفنى إلّـا بالخروج منه إلى الحركة وكذلك كلّ لون لا يفنى إلّا بخروج الجسم منه إلى ضدّه. انظر البغدادي: أصول الدّين 50، 51.

الوجود ولا فانيا إلّا بعد حال الوجود. ولا يكون معادا إلّا بعد الحالتين: حال الحدوث وحال الفناء. فكلّ ما جرت عليه الإعادة جرى عليه البقاء. وكلّ ما جرى عليه البقاء من الخلق جرى عليه الفناء[1] والإعادة. وليس كلّ ما جرى عليه الحدث والفناء جرى عليه البقاء والإعادة.

4- في حدث الأجسام وفنائها

فإن قال: أخبرني عن حدث الشّيء هل يدلّ على فنائه؟ قلنا: نعم، إنّ حدث كلّ شيء دليل على فنائه كما أنّ فناءه يدلّ على حدثه. وذلك أنّ حدثَه خروجُه من العدم إلى الوجود وفناءَه خروجُه من الوجود إلى العدم. وحدثُه يدلّ على إجراء الفناء عليه. وفناؤُه يدلّ على حدثه لأنّ من كان قادرا على إخراجه من العدم إلى الوجود فهو أيضا قادر على إخراجه من الوجود إلى العدم. وما دلّ على بقائه يدلّ على جواز الفناء عليه وعلى إعادته لأنّ إخراجه من الوجود إلى العدم يدلّ على إخراجه من العدم إلى الوجود.

فإن سأل عن الجسم: هل يشاهد /72/ ويدرك بالحواسّ في حال حدثه؟ قلنا: نعم، يدرك الجسم بالحواسّ في حال حدثه كما يدرك الصّوت

---

[1] عرّف المصعبي الفناء بأنّه عدم شيء مسبوق بالوجود والعدم أعمّ من أن يكون له وجود سابق أو لم يكن. انظر المصعبي: حاشية التّبغوي: 70. انظر تعريف أبي عمّار للفاني في الموجز 2 / 14. أمّا من الأشاعرة فقد عرّفه القلانسي بأنّه عرض يقوم بالجسم الفاني فيفنى به في الثّانية من حال حدوث الفناء فيه وبيّن الأشعري أنّ فناء الجسم إنّما يكون بأنّ لا يخلق الله فيه. وأمّا العرض فإنّما يفنى في الثّاني من حالة حدوثه لاستحالة بقائه. انظر البغدادي: أصول الدّين: 46.

بالحواسّ في [حال][1] حدثه[2]. وأمّا حدثُه وفناؤُه وإعادته فلا يُشاهَد بالحواسّ ولا يُدرَك بها ولا يُعْلَمُ ذلك إلّا بالنّظائر والدّلائل[3].

5- في ما يدرك بدليل

فإن سأل عن كلّ ما لا يُدْرَكُ إلّا بالدّليل من حدث الشّيء وبقائه وفنائه وإعادته وغير الوهم على حقيقة ما هو به؟ الجواب في ذلك: أنّ الأوهام لا تقع من العقول إلّا على ما أدركته الحواسّ أو يجوز أن تدركه الحواسّ. وكذلك التّمثيل والتّكليف والتّصوير لا تجري هذه المعاني ولا تجوز إلّا على ما يُدْرَكُ وتصل العقول إلى ما هو به من صورته وكيفيّته ممّا لا يُدْرَكُ [إلّا][4] بالدّليل ولا يُدْرَى إلّا بمشاهدة الحواسّ

---

[1] سقط من الأصل " حال ".

[2] في الأصل " حدثها ".

[3] الأشعري المقالات 2 / 49 ــ 45 رؤية الأجسام والأعراض.

– أبو الهذيل= الأجسام ترى والإنسان يرى الحركة إذا رأى شيئا متحرّكا ويرى السّكون إذا رأى الشّيء ساكنا وكذلك القول في الألوان... غير أنّ التّفريق بين السّاكن والمتحرّك قد يكون أيضا كاللّمس بينما الألوان لا تلمس لأنّ الإنسان لا يفرّق بين الأسود والأبيض باللّمس.

– الجبائي = يوافق أبا الهذيل في رؤية الأجسام والأعراض ويخالفه في لمس الأعراض.

– النّظام = الأعراض محال أن ترى ومحال أن يرى الإنسان إلّا الألوان والألوان أجسام ولا جسم يراه الإنسان إلّا لون.

– عباد بن سليمان = الأعراض لا ترى ولا يرى الرّائي إلّا الأجسام ولا يرى إلّا ما هو ذو جهات وأنكر أن يرى أحد لونا أو سكونا أو حركة أو عرضا.

– الصّالحي = الأجسام لا ترى ولا يرى إلّا لون والألوان أعراض.

– معمّر = تدرك أعراض الجسم وأمّا الجسم فلا يجوز أن يدرك.

[4] سقط من الأصل " إلّا ".

وإحاطتها. وإن أراد[1] بقوله: هل يوهم حدث شيء لا من شيء وفناؤه لا إلى شيء؟ أي: يعلم حقيقة ذلك ومعناه بالدّلائل والبراهين فجائزٌ عِلْمُ ذلك ومعرفةُ حقيقةِ ما هو به من حدثِه لا من شيء وفنائِه لا إلى شيء[2].

وكذلك صفات الجسم كلّها العرضيّة المتضادّة فيه الّتي هي الأعراض لا تقوم إلّا بالجسم ولا يُعرف ذلك إلّا بالدّلائل ولا يُدرك بالحواسّ ولا يشاهد بها. والدّليلُ عليها الجسمُ الحالّةُ فيه وهو المدرَكُ بالحواسّ المستغني عن الدّليل.

6- في معنى الدّليل والمدلول

فإن قال: ما معنى الدّليل والمدلول والاستدلال والمستدلّ والمُدِلِّ والمُدَلِّ[3]؟ الجواب في ذلك: أنّ الدّليل كلّ شيء يؤدّي إلى معرفة شيء ويوصل إلى حقيقة ما هو به ممّا لا يدرك بالحواسّ. وأمّا المدلول فهو الشّيء الّذي وصل بالمستدلّ إلى حقيقة ما هو به بالدّليل الّذي وصل به إليه. وأمّا الاستدلال فهو فعل المستدلّ إذا استدلّ بالدّليل على معرفة المدلول. فأمّا المدلّ فالّذي أدلّه إليه بالدّلائل على معرفة ما لا يدرك إلّا

[1] في الأصل "أردت". وقد تجوز على اعتبار المخاطَب. المراجع.

[2] وذلك كخلق الله للأشياء فإنّه يكون لا من شيء إذ المعنى الأصلي للخلق الإخراج من عدم إذا نُسب إلى الله تعالى. وأمّا الفناء لا إلى شيء فهو الإعدام على خلاف النّظريّة القائلة لا شيء يفنى ولا شيء يعدم وإنّما كلّ الأشياء تتحوّل من حالة إلى أخرى.

[3] هذان اصطلاحان جديدان غير معهودين في ما سلف من فنون الاصطلاح العربيّ. و"المُدِلّ" يكاد يساوي في الاصطلاح اللّساني المعاصر "الدّال" Signifiant. وهو هنا بمعنى "موجد الدّلائل" أي الله. وقد صرّح بذلك في آخر الفقرة قائلا "والله دالّ ومُدِلّ ومستدلّ ودليل ومدلول". أمّا "المدَلّ" فهو الّذي دلّه موجد الدّلائل إلى معرفته أي الإنسان. اشتقاقيّا الأوّل اسم فاعل من مادّة (د. ل. ل) أمّا الثّاني فاسم مفعول منها. فلينظرا. المراجع.

بها. والمدَلّ عليه هو الّذي أحدث له الدّلائل الّتي استدلّ بها على المدلولات. والدّليل غير المستدلّ وغير المدلول وغير الاستدلال وربّما أن يكون شيء واحد دليلا ومدلولا ومستدلاّ ومدلاّ. وأمّا الاستدلال فلا يكون إلّا فعل المستدلّ اكتسابا منه واختيارا لا يكون طبعا ولا اضطرارا.

فإن قال: بيّن لنا ذلك. قلنا، وبالله التّوفيق: إنّ الّذي خلقه الله عاقلا صحيحا مكلّفا مأمورا منهيّا[1] هو دليل وهو مستدلّ وهو مدلول ومدلّ. وكان دليلا على نفسه أنّه محدث بما كان من علامات صفاته الّتي كان بها في عينه ومعناه. فصار دليلا لنفسه إذا كان علامة لحدثه. وصار مدلولا على أنّه محدث[2] وصار مستدِلاّ إذ كان هو الّذي استدلّ بنفسه على حدثه. وكان مُدَلًّا إذ دلّه الله على حدثه لمّا جعل فيه من العلامات والله دالّ وهو مُدِّلٌ ومستدِلّ ودليل ومدلول[3].

فإن قال: أخبرني عمّا لا يدرَك إلّا بالدّليل هل يُوجَد بعد فناء دليل؟ الجواب في ذلك: أنّ كلّ ما لا يدرك إلّا بالدّليل لا يوجد بعد فناء [دليله][4]. إلّا ما كان له دليل يدلّ على وجوده وبقائه نحو العقل الّذي دلّ على بقائه /73/ ووجودِه حفظُه لما مضى. وشرْحُ ذلك وبيانُه[5] أنّا وجدنا العقل يدلّ

[1] في الأصل " منهي ".
[2] في الأصل " محدثا ".
[3] انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 64. الوارجلاني: العدل والإنصاف 1 / 28.
[4] سقط من الأصل " دليله ".
[5] في الأصل " بيّناه ".

على حسن مذاهبه. ولما زال حسن مذاهبه صار العقل مأفونا[1] غير صحيح. فذهب الدّليل الّذي استدلّ به عليه. ثمّ رجع إلى حسن المذاهب كما كان عليها قبل ذهابها وزوالها. فوجدناه حافظا لما قد كان ومضى. فلو كان عقلا حادثا ما يُحْفَظُ به ما قد مضى. ولو جاز أن يُحْفَظَ ما قد كان بعقل حادث لجاز أن يَحْفَظَ جميع ما كان قبل عقله الذّاهب بعقله الحادث. فلمّا بطل [أن][2] يَحفَظ بعقله الحادث ما كان قبل عقله الذّاهب بطل أيضا أن يحفظ بعقله الحادث ما كان حافظا له بعقله الذّاهب.

7- **في المعلوم والمجهول**

وأمّا اختلافهم في المعلوم والمجهول فقال بعضهم: لا يَعْلَم الشّيء من يجهله ولا يجهله من علمه. فمحال عنده أن يكون أحد عالما بالشّيء جاهلا به في حالة واحدة لأنّ العلم ضدّ الجهل. من علم شيئا لم يجهله. ومن[3] جهله لم يعلمه[4].وقال بعضهم[5]: يعلم الشّيء من جهة ويجهل من جهة ويعلم باكتساب ويجهل باضطرار، ويعلم باضطرار ويجهل باكتساب من جهات متغايرات. ولا يعلم من جهة ما يجهل. ولا يجهل من جهة ما يعلم. وأمّا إن كان معلوما من جهة ومجهولا من جهة فهذا عنده غير

---

[1] في الأصل "مأفوها". مأفونا معناها ناقص العقل يقال أفن الرّجل إذا كان ناقص العقل فهو أفين ومأفون. انظر ابن دريد: جمهرة اللّغة 3 / 433.

[2] سقط " أنّ " من الأصل.

[3] في الأصل " فمن ".

[4] راجع الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 77، 78.

[5] انظر ن م والصّفحة .

فاسد. فيكون للشّيء الواحد[1] علوم كثيرة. ويجهل من وجوه كثيرة فيكون شيء واحد معلوما من جهة ومجهولا من جهة أخرى. فالمعلوم من جهة ما عُلِمَ هو المجهول من جهة ما جُهِلَ. فهذا عندي غير فاسد. قد يعلم الشّيء موجودا من يجهل أنّه محدث. ويعلم أنّه [محدث][2] من يجهل أنّه أبيض. وكذلك يعلم الشّيء أنّه محدث من يجهل أنّه طاعة [أو][3] معصية. فزعم صاحب هذا القول أنّ المعلوم هو المجهول ليس ثمّ معنيان أحدهما معلوم والآخر مجهول. [وأمّا من][4] أبطل أن يكون شيء واحدا[5]معلوما [ومجهولا فإنّه][6] يزعم أنّ من يعلم الشّيء موجودا ويجهل أنّه محدث إنّما جهل حدثه. فالجهل لحدثه غير الجهل لوجوده. فهذان معنيان عالم بأحدهما جاهل[7] بالآخر. وكذلك من علم الشّيء محدثا، وجهل أنّه طاعة من جهل أنّه محدث، إنّما وقع جهله على حدثه. ومن جهل أنّه طاعة إنّما جهل الأمر به. فمن علم أنّه محدث عالم بحدثه. ومن علم أنّه طاعة عالم بالأمر به. فالّذي جهله غير الّذي علمه. فمحال عندي أن يجهل الشّيء ويعلمه في حالة واحدة[8].

---

[1] في الأصل الشّيء " واحد ".
[2] سقط من الأصل " محدث ".
[3] سقط من الأصل " أو ".
[4] في الأصل بياض.
[5] في الأصل " واحد ".
[6] الظّاهر سقوط هذه العبارة من الأصل.
[7] في الأصل " جاهلا ".
[8] انظر اختلاف الأقوال في هذه المسألة: الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 77، 78.

8- **في صفات الجواهر**

وأمّا الّذي سأل عنه من الدّليل على إثبات...[1] كثيرا من النّاس ما ادّعيتموه من ذلك. وزعموا أن ليس ثمّ شيء إلّا ما يدرك بالحواسّ. فمن أين قلتم إنّ الحركة غير المتحرّك وإنّ ثمّ سكونا غير السّاكن وإنّ ثمّ حياة غير [الحيّ][2].

وكذلك سؤاله عن الاستطاعة والزّمانة وغير ذلك من صفات الجواهر الّتي لا تدرك إلّا بالدّلائل. [الجواب في ذلك][3]، وبالله التّوفيق: إنّ إنّ الحركة غير المتحرّك. وإنّ السّكون غير السّاكن بدلائل قائمة وبراهين واضحة. وذلك أنّا وجدناهم بإجماع يفرّقون بين المتحرّك والسّاكن يقولون: هذا /74/ متحرّك ليس بساكن، وهذا ساكن ليس بمتحرّك. ولا يجوز أن يقال للّساكن [متحرّك][4]. وكذلك المتحرّك أيضا ساكن من بعد ما ما كان متحرّكا ومتحرّك من بعد ما كان ساكنا. فقلنا حينما وجدنا[5] ساكنا من بعد ما كان متحرّكا: لا يخلو هذا السّاكن [من أن][6] يكون لمعناه أو لمعنى غيره. فإن كان لمعناه فما بَالُه لم يكن ساكنا قبل هذا وعينه ومعناه موجود قبل هذا. وبطل أن يكون ساكنا لمعناه لوجود معنى [غيره][7] وهو

---

[1] في الأصل بياض.

[2] في الأصل بياض.

[3] سقط من الأصل " الجواب في ذلك ".

[4] في الأصل بياض.

[5] في الأصل " وجدناهم ".

[6] في الأصل بياض.

[7] في الأصل بياض.

السّكون الّذي حدث إليه في حال سكونه. وكذلك الحركة على ما قلناه في السّكون فلا يخلو من أن يكون حيّا متحرّكا لمعناه أو بمعنى غيره. فإن كان متحرّكا بمعناه ثبت [أنّه غير محتاج وهذا محال][1]. فثبت [أنّه متحرّك لمعنى غيره][2] وهو الحركة. فلمّا أن زالت الحركة عنه بطل أن يكون متحرّكا وصار ساكنا [لمعنى غيره][3].

ووجدناهم أيضا يقولون "لا متحرّكا" ويقولون "لا ساكنا". و"لا" عندهم نفي للجسم الّذي كان متحرّكا أو نفي لمعنى غير الجسم. فإن قال: نفي للجسم، فمحال. فالجسم قائم[4] في الأحوال جميعا في الحالة[5] الّتي يصفه فيها. والحالة الّتي يصفه فيها متحرّكا لا ساكنا، وكذلك الحالة الّتي يصفه فيها متحرّكا، والحالة الّتي يصفه فيها لا متحرّكا لأنّ النّفي إنّما كان لمعنى غير الجسم وهو الحركة. فإذا[6] قلنا "متحرّكا" أثبتنا له معنى غير الجسم الّذي نفيناه إذا قلنا "لا متحرّكا". وكذلك إذا قلنا "ساكنا" أثبتنا له معنى غيره به كان ساكنا فنفيناه عنه إذا قلنا "لا ساكنا". وأيضا وجدناه ساكنا من بعد ما كان متحرّكا ومتحرّكا قبل ما كان ساكنا. والشّيء لا يكون قبل نفسه ولا بعد نفسه. فصحّ، إذا قلنا "متحرّكا" قبل ما كان، أنّ ثمّ

---

[1] يبدو أنّ في النّسخة نقصا ولذلك أضفنا هذه العبارة.

[2] في الأصل بياض.

[3] في الأصل بياض. وأورد البغدادي نفس الدّليل في إثبات الأعراض فبيّن أنّ الجسم يتحرّك بعد سكونه لمعنى فيه غير ذاته وإذا صار الجسم أسود بعد بياضه فلمعنى قام به. انظر البغدادي: أصول الدّين: 37.

[4] في الأصل " قائما ".

[5] في الأصل " حالة ".

[6] في الأصل " لا " بدل الفاء.

حركة كانت قبل سكون. وكذلك إذا قلنا "ساكنا" من بعد ما كان متحرّكا [صحّ] أنّ ثمّ سكونا كان من بعد الحركة إذا استحال أن يكون شيء بعد نفسه وقبل نفسه. فهذا بيّن بحمد الله لمن أراد إرشاده وهداه.

وأيضا وجدناهم يأمرونه بأن يتحرّك ويسكن ويأمرونه بأن يقوم وبأن يقعد. ويطيع هو أيضا في فعل ما أمر به ويعصي في ترك ما أمر به. فلو كان الأمر على ما يقوله من نفي الأعراض[1] لكان من أطاع في أن تحرّك فاعلا بنفسه ومن عصى أيضا بأن تحرّك أن يتحرّك بنفسه، وكان نفسه طاعة له ونفسه معصية له. وليس ثمّ معنى فعله فأطاع به أو عصى به إلّا نفسه الّتي هي حركة وسكونه الّذي كان هو[2] المتحرّك السّاكن عنده. فلمّا بطل أن يفعل الشّيء نفسه وأن يترك فعل نفسه وله فعل يؤمر به على الحقيقة وفعل يُنهى عنه على[3] الحقيقة صحّ أنّ ثمّ معنى فعله غير نفسه هو حركته وسكونه اللّذين أمِر[4] بفعلهما أو نُهي عن تركهما[5] فيطيع بفعل ما يؤمر به. وأيضا وجدناهم يُجمِعون على أنّ الطّاعة ضدّ المعصية والحركة ضدّ السّكون /75/، والشّيء لا يضادّ نفسه ولا ينفر بما كان ذلك من الفساد لأنّه لو كان ضدّ نفسه لكانت علّةُ ذهابِ

---

[1] ذكر الأشعري أنّ طائفة من المتكلّمين تنفي الأعراض والحركات والسّكون وترى أنّ السّواد هو عين الشّيء الأسود وكذلك الطّعوم والرّوائح والحرارة: الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 39.

[2] في الأصل "الّتي كانت هي". المراجع.

[3] في الأصل " عن ".

[4] في الأصل " أمرا ".

[5] في الأصل "تركها". المراجع.

نفسِه وجودَها وعلّة وجودها بها. وهذا من[1] المحال أن يكون الشّيءُ علّةُ عدمِه وجودَه. فيصير إذ كانت[2] العلّة الّتي هي وجوده معدوما. فإذا رُفِعت العلّة الّتي هي موجودة صار موجودا. فهذا غاية المحال ونهاية الفساد.

والقول في الاستطاعة والزّمانة كالقول في الحركة والسّكون في إثباتها وإثبات أنّها معنى غير المستطيع وأنّها عرض من الأعراض. وذلك أنّا نجدهم يقولون: الجسم الحيّ مستطيع في حالٍ لا مستطيعٌ في حال أخرى، [و]يسمّونه زمنا في حال وغير زمن في حال أخرى. ولا يخلو هذا الجسم أن يسمّوه مستطيعا في حال ما سمّوه بهذا الاسم من أن يكون مستطيعا لمعناه أو لمعنى غيره. فإن كان مستطيعا لمعناه فمحال أن يكون إلّا كذلك ما دام معناه لأنّ العلّة الّتي كان بها مستطيعا عينه ومعناه، وعينه ومعناه قائم في الحالتين جميعا. فلمّا أن وجدناه مستطيعا في حال وغير مستطيع في حال أخرى وعينه ومعناه قائم في الحالتين جميعا صحّ أنّه إنّما كان مستطيعا لمعنى غيره الّذي هو الاستطاعة وبه سمّي مستطيعا. وكذلك الزّمانة معنى كان به الزّمن زمنا إذا كانَ كانَ الجسم زمنا، وإذا بطُلَ بطُلَ أن يكون الجسم زمنا. وتركنا من الإدخال في الاستطاعة ما أدخلناه في مسألة الحركة والسّكون إرادة الاختصار. فكلّ ما يلزمه في الحركة والسّكون يلزمه في الاستطاعة والزّمانة. وكذلك الحياة والموت على ما قلنا في الاستطاعة والزّمانة والحركة والسّكون. وذلك أنّا وجدنا الجسم حيّا ثمّ وجدناه ميّتا ليس بحيّ فقضينا أنّ ثمّ حياة

---

[1] في الأصل "فهذا على". المراجع.

[2] في الأصل نقص.

كان بها حيّا. فلمّا أن زالت بطل أن يسمّى حيّا وسمّي ميّتا مِنْ بعد ما كان حيّا لحدوث العلّة الّتي كان بها ميّتا. فلو لا ذهاب علّة وحدوث علّة ما سمّي في حال باسم لم يسمّ به في حال أخرى. وكذلك الاجتماع والافتراق معنيان متضادّان: يجامع شيئا في حال ثمّ يفارقه في حال أخرى أو يفارقه في حال ثمّ يجامعه في حال أخرى. [فـ]صحّ أنّ ثمّ اجتماعا إذا حدث إلى شيء صار مجتمعا وإذا زال بطل أن يكون مجتمعا. وكذلك الافتراق إذا حدث شيء مفترقا وإذا زال وبَطُل بَطل أن يسمّى مفترقا وبطل ما ذكرناه أن يجتمعا لأعيانهما وأن يفترقا لأعيانهما وصحّ أنّ الاجتماع والافتراق معنى غير المجتمع والمفترق. وكذلك التماس والتّباين: قد وجدناه مماسّا لشيء في حالة ومباينا له في حالة أخرى، و"يمسّ" معنى و"يباين" معنى في حالة واحدة [فـ]صحّ أنّ ثمّ معنى به مسّه وسمّي به مماسا إذا كان صار مباينا. وكذلك البينونة معنى إذا حدث صار الشّيء مباينا وإذا زال بطل /76/ أن يسمّى مباينا ويسمّى مماسّا.

ومباينة الشّيء عن الشّيء غير مباينته عن غيره. وكذلك مسّه للشّيء غير مسّه لغيره لأنّه لو كان مسّه لشيء مسّه لغيره لكان إذا مسّ شيئا واحدا مسّ جميع الأشياء[1]. وكذلك لو كانت بينونته عن الشّيء هي[2] بينونته عن غيره لكان إذا بان عن شيء بان عن غيره من الأشياء. فلمّا أن وجدناه بائنا عن[3] شيء ومماسا لشيء آخر صحّ أن بينونته عن الشّيء

[1] في الأصل " لشيء غير مسّه لغيره لكان إذا مسّ شيئا واحدا مع جميع الأشياء". المراجع.
[2] في الأصل " هو ".
[3] في الأصل " على ".

غير بينونته عن غيره. وكذلك مسّه لشيء غير مسّه لغيره. وكذلك ما لم نذكره من صفات الجواهر على قياس ما ذكرناه من العلم والجهل والإرادة والكره واللذّة والألم والحبّ والبغض والاكتساب والاضطرار والغنى والفقر والنّوم واليقظة والحفظ والنسيان[1] والشّكّ واليقين والأكل والشّرب والضّحك والبكاء وغيرهم من الصّفات العرضّية الحالة في الجسم المتضادّة فيه يدلّ على إثباتها وتغييرها وتضادّها وأنّها غير الجواهر الّذي أحلّته ما ذكرناه في أوّل المسألة. فمن فهم إدخال واحد منها فهم جميعها. وإن كان يدخل بعضها ما لم يدخل في بعض لعلل ومعان.

وأمّا ما ذكر من معارضته[2] لنا بأمور أراد بها نقض قولنا وفساد مذهبنا فليس له، بحمد الله، إلى ذلك سبيل لما جعل الله على عدله من البيان والبراهين. فلا حجّة لمبطل ولا إدخال لظالم. قد أزهق الله باطلهم بعدله وأبان عوجهم وجورهم وكذبهم بنوره وشواهده وعلامته. فمِنَ الّذي عارضنا به أن قال: أمّا قولكم: لا يكون المتحرّك متحرّكا بمعناه ولا ساكنا بمعناه إذ كان نسمّيه متحرّكا في حال وساكنا في حال أخرى، فيلزمكم مثله في الشّيء الموجود في حال المعدوم. وفي حال أخرى أن يكون عدمه غير وجوده ووجوده غير عدمه وأن يكون وجوده وعدمه غيره وأنّهما معنيان متضادّان كما قلتموه في متحرّك وساكن. وكذلك إدخالكم علينا في جواز القول على المتحرّك متحرّكا في حال لا متحرّكا

[1] في أصل التحقيق على التنكير. المراجع.

[2] أي القائل إنّ الحركة هي عين المتحرّك والسّكون عين السّاكن والاستطاعة عين المستطيع... والقائل بذلك هو الأصمّ.

في أخرى أنّ الّذي نفيتم غير الّذي أثبتّم يلزمكم، في الشّيء الموجــود إذا قلتم له "موجود" ثُمّ قلتم له "لا موجود" أنّ ثَمّ معنـــى أثبتمـــوه إذا قلـــتم "موجود" وهو غير المعنى الّذي نفيتموه إذا قلتم "لا موجود". وكذلك أيضا يلزمكم في اجتماع الشّيئين وافتراقهما اللّذين استدللتم بهما أنّ ثمّ اجتماعا وافتراقا غير المجتمعين والمفترقين أن تجعلوا اجتماع الوقت والموقــف معنى غيرهما به اجتمعا غير الوقت وغير الموقف واجتمـــاع الحركـــة والمتحرّك معنى غيرهما ومفارقته له معنى غيره.

وعارض أيضا بكون الشّيء في الوقت وكونه في المكان[1] إن كان كونه في المكان معنى غيره وغير المكان فكذلك كونه في الوقت معنـــى غيره وغير الوقت. فنقول في ذلك، ولا قوّة إلّا بالله: إن الّذي عارضتمونا به ليس بمبطل لحجّتنا ولا ما ذكرتموه من قولكم نظير لقولنا. فـــنحن إذا قلنا: إنّ المتحرّك لا يخلو من أن يكون متحرّكا لمعناه أو لمعنـــى غيـــره /77/، إنّ معناه نجده في الحالتين جميعا: في الحالة الّتي نســـمّيه فيهـــا[2] متحرّكا والحالة الّتي نسميّه فيها ساكنا. فمعنـــاه فـــي الحـــالتين جميعـــا [متماثل]. فلا يجوز أن يسمّى متحرّكا معناه في حال دون حـــال مـــا دلّ معناه. وليس [في] قول القائل إذا قال "متحرّك" نفي[3] لقول القائل إذا قـــال "موجود" لأنّا إذا قلنا "لا متحرّك" لم ننفه، وإنّما نفينا معنى غيـــره وهـــو

[1] فيما يخصّ تعريف الوقت والمكان واختلاف العلماء في ذلك انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 130، 131.

[2] في الأصل " فيه ".

[3] في الأصل " نهي ".

الحركة، وإذا قلنا "لا موجود" نفيناه ولم ننف[1] معنى غيره. فلمّا أن كان قولنا إذا قلنا "لا موجود" نَفْيًا للعين لا بمعنى غيره صحّ أنّ قولنا إذا قلنا "موجود" إثبات لمعناه لا معنى غيره. فالموجود موجود ما دام معناه. فإذا زال معناه بطل أن يكون موجودا وسمّي معدوما ببطلانه وذهابه. فليس الموجود بنظير للمتحرّك الموجود في الحالتين الّذي يقال له متحرّك في إحداهما[2] ولا متحرّك في الأخرى. فلو كان متحرّكا لمعناه ومعناه موجودا في الحالتين جميعا كان[3] الموجود الّذي كان موجودا لمعناه موجودا[4] في الحالتين جميعا ما دام معناه سمّي موجودا، فإذا بطل معناه بطل أن يسمّى موجودا إذا بطل المعنى الّذي كان به موجودا وسمّي معدوما لبطلان عينه. فكلّ ما بطل عينه فهو معدوم. فهذا غير نظير للمتحرّك السّاكن الّذي يسمّيه متحرّكا في حال وساكنا ومعناه قائم في الحالتين جميعا. وكذلك كونه في الوقت وكونه في المكان. فكونه في المكان معنى غيره وغير المكان لأنّا نجده ونجد المكان لم يكن فيه. ولو كان كونه في المكان ليس ثمّ إلّا معناه ومعناه المكان لكان في مكان ما دام معناه ومعنى المكان. فلمّا أن وجدناه والمكان ولم يكن "في" ثبت أنّ كونه في المكان غيره وغير المكان إذ نجده ونجد المكان ولم يكن فيه. وكونه في الوقت ليس ثَمّ معنى غيره وغير الوقت لأنّا إذا قلنا "لم يكن في الوقت" نفينا[5] العين أن يكون

[1] في الأصل " ننف " وقد حذفنا من الأصل قبل هذه الكلمة عبارة "ولم نفيناه " وهي زائدة من النّاسخ.
[2] في الأصل " إحديهما ".
[3] في الأصل "كما أنّ". المراجع.
[4] في الأصل "فهو موجود". المراجع.
[5] في الأصل "نفي". المراجع.

في الوقت ولم يكن نفيا لغيره. وكذلك إذا قلنا "كان في الوقت" لم نثبت[1] معنى غيره وغير الوقت إذا كان قولنا "لم يكن في الوقت" نفيا له. بل نثبته ونثبت المكان وننفي أن يكون فيه. ولا نثبت الوقت والمؤقّت وننفي أن يكون فيها. فلمّا أن كان في نفي الوقت أن يكون في الوقت نفيا لمعناه ونفيا للمتمكّن أن يكون في المكان ليس بنفي له ولا لمعناه صحّ بذلك أنّ الكائن في المكان ليس بنظير الكائن في الوقت. فبطل ما عارضنا به.

وأيضا لو كان قولنا "جابر في الدّار" ليس ثمّ معنى إلّا جابر فيلزم بذلك أن يكون جابر في الدّار ما دام جابر والدّار. فلمّا أن وجدنا جابرا والدّار وليس جابر في الدّار صحّ أن يكون جابر في الدّار معنى غير جابر والدّار. وأيضا لو كان معنى جابر ليس ثمّ إلّا جابر في الدّار لكان جابر في جميع الدّور يكون جابر في دار دون إذ كان كونه في الدّار ليس ثمّ إلاّ جابر أو دار. فلا دار إلّا وجابر فيها. فلمّا أن وجدنا دارا ودورا لا جابر /78/ فيها [صحّ] أنّ كون جابر في الدّار غير جابر وغير الدّار. فليس هذا بنظير الوقت والمؤقّت اللّذين إذا قلنا لم يكن في الوقت نفينا المؤقت.

---

[1] في الأصل "يثبت". المراجع.

[الباب الثّالث والعشرون]
في الحركات

1- في مفهوم الحركة

وأمّا ما سألت عنه في الحركة ما هي في عينها وحقيقتها؟ وما العلّة الّتي كانت بها حركة؟ الجواب في ذلك: أنّ الحركة في عينها ومعناها ما لا يفعل منها أجزاء في مكان[1]. وكانت حركة في عينها لأنّها لا يفعل منها أجزاء في مكان. فما لا يفعل منه أجزاء في مكان فهو حركة. وبطل أن يكون شيء يفعل منه أجزاء في مكان حركة.

2- في أقسام الحركة

والحركات كلّها على وجهين نقلة وغير نقلة[2]. وكانت النّقلة نقلة لأنّها زوال من مكان إلى مكان[1]. والّتي ليست بنقلة كانت غير نقلة لأنّها

---

[1] اختلف المتكلّمون في تحديد مفهوم الحركة فقال النّظام معنى الحركة الكون وقال الجبائي ومحمّد بن شبيب الحركة هي قسم من الأكوان إذ الأكوان منها حركة ومنها سكون وخالف في ذلك العلاّف فعرّفها بأنّها انتقال الجسم عن المكان الأوّل وخروجه عنه. انظر الأشعري مقالات الإسلاميّين 2 / 43 ـ 45.

أمّا الإيجي فقد عرض تعريف الحكماء متقدميهم ومتأخّريهم فقال المتقدّمون منهم الحركة هي خروج من القوّة إلى الفعل بالتّدريج ثمّ عدلوا عن ذلك التّعريف لمّا وقعوا في دوران إذ التّدريج هو وقوع الشّيء في زمان بعد زمان والزّمان عندهم هو مقدار الحركة. وأمّا متأخّروهم فقد عرّفوا الحركة بأنّها كمال لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة. كتاب المواقف 167، 168. وقال المحشّي إنّ الحركة هي كونان في آنين مختلفين. وانظر حاشية الوضع. 13.

[2] قسّم النّظام أيضا الحركة إلى قسمين منها انتقال ومنها ما ليس انتقالا. والجسم إذا تحرّك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأوّل وهي اعتماداته الّتي توجب الكون في الثّاني. الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 21، 22، 38، 43.

ليست بزوال للحركة الّتي ليست بنقلة. إنّما تكون في الحالة الأولى الّتي حدث فيها الجسم فيكون الجسم في ذلك المكان الّذي حدث فيه الجسم إمّا حركة وإمّا سكونا ولا يعرف ذلك إلّا...[2] التّغلّب في الحالة الثّانية انتقل الجسم من مكانه إلى مكان غيره...[3].. أنّ كونه في المكان في الحال الأوّل حركة لأنّ كونه في الحال الأوّل أدّى[4] إلى الحركة الّتي هي النّقلة فلا يؤدّي الشّيء إلى خلافه. فصحّ أنّ كونه في المكان في الحال الأولى حركة ليست بنقلة. وإن كان في الحال الثّانية الّتي [هي][5] حال حدثها في مكانه الأوّل الّذي حدث صحّ أنّ كونه في المكان في الحال الأولى سكون ليس بحركة لأنّه أدّى[6] إلى السّكون. فلا يؤدّي الشّيء إلى خلافه على ما قلناه البدء[7].

3- في المتحرّك وحركته

وعرّف الإيجي الاعتماد بأنّه ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما وأشار إلى أنّ أبا إسحاق الإسفراييني نفاه خلافا للمعتزلة وكثير من الأشاعرة كالقاضي وأثبت أنّ منعه مكابرة للحسّ. انظر: الإيجي المواقف: 125.

[1] ذكر الأشعري أنّ الجبائي يرى أنّ معنى الحركة الزّوال فلا حركة إلّا وهي زوال ونفى أن يكون معناها الانتقال خلافا لأبي الرّبيع (المؤلّف) معلّلا ذلك بأنّ الحركة المعدومة تسمّى زوالا قبل كونها وتسمّى انتقالا. وقد ناقشه الأشعري في تفريقه بين الزّوال والانتقال انظر مقالات الإسلاميّين: 2 / 44، 45.

[2] نقص في الأصل.

[3] نقص في الأصل.

[4] في الأصل " ودّى ". ويبدو أنّ في العبارة خللا.

[5] في الأصل " الّذي ". ثمّ أضفنا هي ليستقيم التّركيب.

[6] في الأصل " ودّى ".

[7] في الأصل "بدء". المراجع.

فإن سأل عن المتحرّك هل يتحرّك بحركتين أو ينتقل المنتقل بنقلتين؟ الجواب في ذلك: أنّ المنتقل لا ينتقل بنقلتين ولا يتحرّك المتحرّك بحركتين كما لا يكون منتقلان[1] بنقلة واحدة ولا متحرّكان بحركة واحدة. ولو جاز أن يكون متحرّكٌ بحركتين أو منتقلٌ بنقلتين لجاز أيضا أن يكون منتقلان بنقلة أو متحرّكان بحركة. فلمّا فسد أن يكون منتقلان بنقلة ومتحرّكان بحركة بطل نظيره لأنّ في فساد الشّيء فساد نظيره كما أنّ في صحّة الشّيء صحّة نظيره. وأيضا لو جاز أن ينتقل المنتقل بنقلتين لجاز زوال النّقلتين ومجيء ضدّها. فيجامع ضدّ النّقلة الزّائلة النّقلة الثّانية. فيكون الشّيء مجامعا[2] لضدّ مثله وهذا محال لأنّ ما ضادّ شيئا[3] ضادّ مثله. فلمّا [بطل][4] اجتماع ضدّين بطل أيضا اجتماع الشّيء وضدّ مثله لأنّ لأنّ ما ضادّ الشّيء ضادّ مثله ونظيره.

وقال بعضهم[5] بجواز نقلتين وحركتين إحداهما اضطرار والأخرى اكتساب[6] على جهة واحدة لا على جهات مختلفة كالمرتعش الّذي ينتقل

---

[1] ذكر المحقّق الأصل "تكون منتقلين". ورجّح "منتقلا". وكان هنا وفيما بعدها تامة وليست بناسخ. المراجع.

[2] في الأصل "المجامع". المراجع.

[3] في الأصل " شيء ".

[4] الظّاهر سقوط كلمة " بطل ".

[5] ذكر الأشعري اختلاف المتكلّمين في مسألة شبيهة بما ذكره المؤلّف عارضا أقوالا تسعة في إمكانيّة حلول حركتين في جسم واحد أو عدم إمكانيّة ذلك. مقالات الإسلاميّين 2 / 17.

[6] أمّا حركة الاكتساب فهي الحركة الاختياريّة الرّاجعة إلى إدارة المتحرّك وقد سمّاها الإيجي "الحركة الإراديّة". وأمّا حركة الاضطرار فهي الّتي انتفى منها الاختيار فكان صاحبها مجبرا على الحركة وقد سمّاها الإيجي بالحركة القسريّة وفرّق المحشّي بين الاضطرار والطّبع والطّبيعة، فبيّن أنّ الأمر الضّروري قد يفارق

باكتساب في حال ارتعاشه تجامعه[1] حركة اختيارية بحركة ارتعاشه فيصير متحرّكا بحركتين إحداهما اضطرار والأخرى اكتساب، والكائنِ في السّفينة الّذي لا يمكنه السّكون على حال فيتحرّك فيها باختيار تجامع حركته باختيار حركة السّفينة الّتي هي اضطرار /79/، فصار متحرّكا بحركتين إحداهما اضطرار والأخرى اكتساب. والحركات أيضا تكون باضطرار وباكتساب وتكون لا اكتساب ولا اضطرار.

4- في حركة الجسم

فإن قال: هل يجوز أن يطبع الله جسما على النّقلة أو يطبعه على حركة غير نقلة؟ فالجواب في ذلك، وبالله التّوفيق: أنّه لا يجوز أن يطبع الله الجسم على النّقلة ولا على غير نقلة من الحركات لأنّه لا يكونه منتقلا في الحال الأولى أصلا الّذي هو حال الخلقة. ولو كان مطبوعا على النّقلة لكان منتقلا في الحال الأولى [الّتي خلق][2] فيها. فلمّا بطل أن يكون منتقلا في الحال الأولى بطل أن يكون مطبوعا على النّقلة لأنّ كلّ ما طبع [عليه] الشّيء لا يفارقه ما دام موجودا. وأمّا كلّ ما يفارقه فيكون مطبوعا على حركة غير نقلة لأنّه لا يخلو في الحال الثّانية الّتي تلي حال حدثه من أن يكون موجودا في المكان الأوّل أو زائلا عنه بلا زوال نقله. فبطل الطّبع على ما ليس بنقلة من الحركة. وإن كان موجودا في مكانه الأوّل ثبت

الشّيء بخلاف الطّبيعي وكذلك يقال كلّ طبع اضطرار ولا يقال كلّ اضطرار طبع. انظر المحشّي: حاشية الوضع 13، 14، 113، 114. انظر الإيجي: المواقف 175. السّوفي: السّؤالات 246.

[1] في الأصل "بجامعة". المراجع.

[2] في الأصل بياض.

اللّبث لأنّ اللّبث إنّما [هو أن] يمرّ حالان على الشّيء وهو في مكان. وبطل أيضا أن يمرّ حالان على المتحرّك وهو في مكان لأنّ هذا صفة للسّاكن[1]. فلمّا بطل هذا كلّه لما فيه من الفساد صحّ أنّه لا يطبع الجسم على حركة غير نقلة ولا على حركة هي نقلة. ويطبع على حركة هكذا أو لا يكون منه غير الحركة.

فإن سأل وقال: لِمَ قيل للمتحرّك متحرّكا؟ قيل له: لحلول الحركة فيه. وقيل أيضا: إنما قيل للمتحرّك لفعله الحركة تحرّكا. ومعنى "متحرّك" و"تحرّك" استحقّه بحلول الحركة فيه.

5- في فعل الإنسان حال خلقه

وأمّا ما سألت عنه من الجزء الّذي هو غير نقلة الّذي في بدء خلق الجسم: هل يكون اكتسابا واختيارا من المتحرّك به؟ الجواب في ذلك: أنّه لا يجوز أن يفعل الفاعل في حال خلقته لأنّه مفعول به. ولا يكون فاعلا مفعولا مضطرّا مكتسبا زمنا مستطيعا. فهذا محال لأنّ فيه جمع الأضداد. وقيل أيضا قولٌ غير ما ذكرناه: أنّه جائز أن يخلق الله إنسانا بالغا صحيحا مكلّفا مأمورا منهيّا مستطيعا مكتسبا في حال خلقته. فقد أجاز هذا أن يكون فاعلا في حال ما يفعل[2].

---

[1] كذلك قال العلاف لا بدّ للسّكون من زمانين. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 44.

[2] لقد قسّم أبو حزر من قبله المستحلّ إلى قسمين: الرّاد للنّصّ وحكمه أنّه مشرك والمتأول للنّصّ وحكمه أنّه كافر. ثمّ فسّر الجيطالي القسم الثّاني من الاستحلال فقال: "أي يقول هو مسلم وإن زنى" ثمّ روى عن محبوب بن الرّحيل التّضييق على جاهل كفره. وانظر الجيطالي: قواعد الإسلام 1 / 117. وانظر المحشّي: حاشية الوضع: 118، الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 530، 533.

وقيل لصاحب هذا القول: وهل يفعل في حال خلقته سوى كونه في هذا المكان وهو لا يمكنه الكون في غيره من الأماكن؟ وكيف يختار كونه في ذلك المكان ولا يمكنه ترك الكون فيه ولا الخروج منه؟ [فيُـــ]قال صاحب هذا القول: كونه في ذلك المكان على جهتين سكون غير لبث وحركة غير نقلة. فأيّهما شاء فعله في ذلك المكان. وأمّا اللّبث والنّقلة لا يفعلها في ذلك الوقت. فثبت أنّه اختيار في الحال الأولى في المكان إذا كان يفعل أيّ الفعلين شاء إمّا حركة غير نقلة وإمّا سكون غير لبث. ويقال له أيضا: أرأيت إن فعل غير نقلة في الحال هل يمكنه في الثّانية أن يفعل غير نقلة؟ فإن قال: لا، قيل: فمن أين يكون مكتسبا لها ومختارا إذا كان لا يتحوّل عنها ولا يمكنه تركها ولا الخروج منها؟ قال وإن كان لا يمكنه ترك النّقلة إلى غير النّقلة ولا يكون إلّا منتقلا في الثّانية ليس في ذلك ما يوجبه مضطرّا على النّقلة ولا النّقلة اضطرار منه إذ كان /80/ يختار أن ينتقل إلى [أيّة] جهة شاء إمّا عن يمينه أو شماله أو أمامه أو خلفه، فصحّ أنّه ينتقل إلى ناحية بانتقاله إلى أخرى. وإن كان لا يمكنه إلّا النّقلة فيختار في النّقلات أيّتهنّ شاء.

وقيل له أيضا: إذا ثبت الاختيار لهذا لأنّه ينتقل إلى [أيّة] ناحية شاء من النّواحي فما تقول فيمن فعل جزءا من السّكون الّذي [هو] غير لبث هل يمكنه سوى اللّبث في الثّانية؟ فإن قال: نعم، لا يمكنه إلّا اللّبث في الثّانية، قيل له: ومِنْ أين يكون مختارا لذلك اللّبث إذا كان لا يتحوّل عن مكانه في الحال الأولى ولا في الثّانية ولا يترك معنى إلى غيره؟ قال

صاحب هذا القول: فدلّ أنّ لبثه اختيار منه إذ كان مختارا لضدّه[1] كما لا يكون منه الشّيء اضطرارا فيختار ضدّه. فلمّا صحّ اختياره للنّقلة في الحال الثّانية صحّ اختياره للبّث أيضا في الحالة الثّانية.

فإن سأل عن المنتقل من مكان إلى مكان: هل [هو] في حالة نقلة في المكان الأوّل أو في المكان الثّاني؟ قلنا، وبالله التّوفيق: إنّه في نقلته وزواله في المكان الثّاني من الأوّل وفيه فعل النّقلة من الأوّل. والعلّة الّتي كان بها خارجا من الأوّل هي الّتي كان بها في الثّاني لأنّ خروجه من المكان الأوّل هو دخوله في المكان الثّاني.

6 في الحركة والمتحرّك

فإن سأل سائل عن الحركة أهي[2] لاصقت المتحرّك أو باينته أو دافعته أو حايدته[3] أو فارقته أو جامعته في المكان؟ فنقول[4]، وبالله التّوفيق: إنّ الحركة صفة المتحرّك ليست بجسم قائم بنفسه فيدافع شيئا أو يحايده أو يجامعه في مكان...[5] أو تفارقه في مكان أو تلاصقه أو تباينه فهذه معان لا تجري إلّا على الأجسام...[6] بنفسها وهي عرض من الأعراض[7]...[8]؟

---

[1] في الأصل "مختار ضدّه". المراجع.

[2] في الأصل "هو". المراجع.

[3] في الأصل " يجابده ". ورجّح المحقّق "بجايدته". المراجع.

[4] في الأصل "ونقول". المراجع.

[5] في الأصل بياض.

[6] في الأصل بياض.

[7] وقد خالف في ذلك جهم بن صفوان فأثبت أنّ الحركة جسم، وغير الجسم عنده هو الله لا غير. انظر الأشعري مقالات الإسلاميّين 2 / 37.

[8] في الأصل بياض.

فإن قال أيضا: داخلة أو خارجة منك، قيل: محال أيضا لأنّ الدّخول والخروج من صفات الأجسام. فإن قال: وحركة غيرك داخلة ولا خارجة منك ولا مفارقة لك ولا مجامعة ولا مباينة لك ولا ملاصقة ولم تدافعها ولم تدافعك لم كانت حركتك أولى أن تتحرّك بها دون أن تتحرّك بحركة غيرك؟ قيل له: نعم، فحركتي أولى أن أتحرّك بها دون حركة غيري لأنّ في عدمي عدم حركتي وليس في عدمي عدم حركة غيري. وأيضا فحركتي موجودة فِيَّ ولم تكن حركة غيري موجودة فِيَّ وحركتي حَالَّةٌ [فيّ] وحركة غيري غير حالة فيّ، وأيضا تكون حركة غيري موجودة....[1] وأمّا ساكن غير متحرّك ولا تكون حركتي موجودة إلّا وأنا متحرّك. والدّليلُ على الحركةِ[2] المتحرّكُ بها. وفي معرفة الحركة معرفة المتحرّك بها. وفي معرفة المتحرّك أنّه متحرّك معرفة الحركة ومعرفة المتحرّك بالحياة ومعرفة الحركة أنّها غير المتحرّك وأنّها اضطرار واكتساب بالدّلائل والنّظائر. والحركة مخالفة للمتحرّك بها وهي عرض من الأعراض وهو جسم. وفي معرفة الحركة على ما هي به معرفة السّكون لأنّه ضدّها وخلافها. وفي معرفة الشّيء معرفة ضدّه كما أنّ في جهل الشّيء جهل ضدّه. ولا تصحّ /81/ معرفة الأشياء إلّا بمعرفة أضدادها كما أنّ في جهلها جهل أضدادها وفي الاستدلال على الشّيء سبيل لمعرفته والاستدلال عليه. والمعرفةُ اكتسابٌ من العارفِ المستدلِّ.

---

[1] في بداية الجملة نقص. المراجع.

[2] في الأصل "حركة". المراجع.

[الباب الرّابع والعشرون]
في السّكون

1- في مفهوم السّكون

وأمّا السّكون في عينه ومعناه [فهو] ما يفعل منه أجزاء في مكـــان وهو ضدّ الحركة وخلاف لها[1].

وهو أيضا على معنيين: لبث وغير لبث. واللّبث في عينه ومعناه ما كان الشّيء من كونه في المكان بعد مرور حالتين [عليـــه][2]. وقيـــل لـــه "السّكون" لأنّه يفعل منه أجزاء في مكان. وقيل "لبث" لمرور حالتين على الشّيء وهو في مكان. والنّقلة ضدّ اللّبث. واللّبث ضدّ النّقلة. والجزء الّذي ليس هو لبث ضدّ للجزء الّذي هو غير نقلة لأنّه في الحالة الأولـــى. ولا يخلو فيها من أحد المعنيين إمّا سكون غير لبث وإمّا حركة غير نقلة. وفي الحالة الثّانية أيضا لا يخلو من أحد الضّدين: إمّا نقلة وإمّا لبـــث. ولا...[3]

---

[1] عرّف معمّر بن عيّاد السّكون بأنّه الكون. فلا سكون إلّا كون ولا كون إلّا سكون. وللمحشّي تعريف قريب منه إذ أثبت أنّ السّكون كون واحد في آن واحد على خلاف أبي الهذيل الّذي ذهب إلى أنّ سكون الجسم في مكان هو لبثه فيه زمانين واعتبر النّظام أنّ السّكون من جنس الحركة وهو حركـــة اعتمـــاد. الآشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 44. البغدادي: أصول الدّين 46. الشّهرستاني: الملل والنّحـــل 1 / 69. المحشّي: حاشية الوضع: 13.

[2] في الأصل "الحالتين". المراجع.

[3] بياض في الأصل. المراجع.

غير لبث بنقلة ولا غير نقلة ولا...[1] الحركة بالسّكون ولا السّكون بالحركة ولا يفارق اللّبث إلّا بالنّقلة. ولا يخلو الجسم في أوّل أحواله من أن يكون متحرّكا أو ساكنا ولا يجتمعان فيه. ولو جاز أن يكون الجسم [في] حالة واحدة ولا متحرّكا ولا ساكنا لجاز أن يكون متحرّكا ساكنا. فلمّا فسد أن يكون متحرّكا ساكنا فسد أيضا أن يكون لا ساكنا ولا متحرّكا.

2- في الاختلاف بين الحركة والسّكون

وأمّا اختلافهم في الحركات والسّكون فقد اختلفوا فيهما على وجوه كثيرة. قال بعضهم[2] بنفي الحركة والسّكون وأنّه ليس ثَمّ إلّا المتحرّك السّاكن، ليس ثَمّ معنى غيره. وقال بعضهم: الحركة هي المتحرّك. وقال بعضهم: هي جزء منه. وقال بعضهم[3]: الحركة كلّها نقلة وهي عرض من الأعراض. والسّكون كلّه لبث وهو أيضا عرض من الأعراض. وقال بعضهم[4] بنفي الحركة إلّا مجازا، وليس ثمّ إلّا السّكون على الحقيقة. وقال

---

[1] بياض في الأصل. المراجع.

[2] سبق أن أشرنا إلى أنّ الأصمّ من المعتزلة هو القائل بذلك (مقالات الإسلاميين 2 / 35). وانظر البغدادي: أصول الدّين 36، 37 فقد أورد أنّ الأصمّ وطوائف من الدّهريّة والسّمنيّة قالوا المتحرّك متحرّك بلا حركة والسّواد أسود لا لاسوداد يقوم به. ردّ عليهم. وفي ص: 7 نسب نفس القول إلى القدريّة على وجه الإطلاق.

[3] أشرنا في الباب السّابق إلى أنّ الإسفراييني ينفي حركة الاعتماد ومعنى ذلك أنّه لا يثبت إلّا حركة النّقلة وقد ناقشه في ذلك الإيجي في مواقفه.

[4] وبه قال معمّر بن عبّاد إذ السّكون عنده هو الكون لا غير ذلك والأجسام كلّها ساكنة على الحقيقة ومتحرّكة على اللّغة أي المجاز والجسم في حال خلق الله له ساكن. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 21.

بعضهم[1]: لا سكون على الحقيقة، وليس ثمّ إلّا حركة. وقال بعضهم بإثبات الحركة والسّكون جميعا ونفوا اختلافهما في الأعيان وإنّما اختلافهما لعلل ومعان. وقال بعضهم: الحركة والسّكون معنيان متضادّان مختلفان لأعيانهما ومعانيهما. فعين الحركة على خلاف ما كان عليه عين السّكون. وعين الحركة ما لا يفعل منه أجزاء لا في مكان. وهما لا ينفكّ الجسم من أحدهما في كلّ حال لا في بدء خلقته ولا في غيرها من الأحوال. والحركة نقلة وغير نقلة. والسّكون لبث وغير لبث. فهذا قول أهل العدل والصّواب.

والّذين نفوهما وأنكروهما [و]قد ذكرنا في أولّ الباب ما كان يغني عن الرّدّ عليهم وكذلك الّذين قالوا هي المتحرّك. وأمّا الّذين أثبتوها وقالوا إنّها جزء من المتحرّك وجزء من السّاكن فيقال لهم: لا يخلو هذا البعض الّذي هو الحركة من أن يكون عرضا أو جسما. فإن كان عرضا فهذا محال من القول. فالعرض لا يكون بعض الجسم كما لا يكون الجسم بعضا[2] للعرض. فإن كان جسما فالجسم لا يخلو من الحركة أو السّكون. فإن كان ذلك البعض متحرّكا لا يخلو من أن يكون متحرّكا /82/ ببعضه أو بمعنى غيره. فإن كان ببعضه لزم في هذا البعض ما لزم في البعض الأوّل أن يكون كلّ بعض متحرّكا ببعض وذلك البعض أيضا متحرّكا

[1] وبه قال النّظام إذ أثبت أن الأجسام كلّها متحرّكة في الحقيقة ساكنة في اللّغة والحركات هي الكون لا غير. انظر: الأشعري " مقالات الإسلاميّين 2 / 21 وقد خالف العلاف كلا من النّظام ومعمّر فذهب إلى أن الأجسام قد تتحرّك في الحقيقة أو تسكن في الحقيقة.

[2] في الأصل "بعض".

ببعضه إلى ما لا نهاية له ولا غاية من الأبعاض. فهذا فاسد أن يتحرّك ما لا نهاية له ولا غاية من الأبعاض. وأيضا لو كان متحرّكا ببعضه فلا يكون إلّا متحرّكا ما دام ذلك البعض (فما باله نجد ساكنا والبعض قائم الّذي كان به متحرّكا زائل وإن حدث إليه بعضه فصار ساكنا)[1]. قيل له فلا يخلو هذا البعض الحادث الّذي صار به ساكنا إذا كان جسما من الكون في مكان وأنّ مكانه غير مكان البعض الّذي حدث إليه. فإن قال: مكانه مكان الجسم الحادث إليه فهذا محال. لا يكون جسمان متمكّنان في مكان واحد[2] كما لا يكون مكانان لجسم واحد. فيكون الجسم الواحد شاغلا لمكانين. ولو جاز أن يكون الجسم الواحد في مكانين لجاز أن يكون في العشرة وفي المائة وفي الألف وفي الأماكن كلّها. فلمّا بطل هذا صحّ أنّ الجسم لا يكون في مكانين في حالة واحدة ولا متمكّنان في مكان واحد. فلمّا فسد أن يكون جسمان في مكان واحد ثبت على قوله أنّ الجسم الحادث إلى السّاكن الّذي به غير المكان الّذي سكن به. فهذان متمكّنان أحدهما في مكان لم يكن فيه الآخر. فلا يخلو إذ كان كلّ[3] واحد منهما [في] غير مكان الآخر من أن يكون السّاكن من كونه[4] على ناحية يمينه أو عن ناحية شماله أو أمامه أو خلفه أو فوقه أو تحته. فإن كان السّاكن

---

[1] هذه جملة تركيبها مختلّ. ولا معنى يستفاد منها. المراجع.

[2] ذكر الأشعري أنّ جميع النّاس متّفقون على أنّ الجسمين لا يكونان في موضع واحد في آن واحد.انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 24 باستثناء النّظام الّذي أجاز ذلك على سبيل المداخلة والمحاورة. انظر البغدادي: أصول الدّين 46.

[3] في الأصل "في مكان كلّ...". المراجع.

[4] في الأصل "لكونه". المراجع.

على[1] عين سكونه فلا يكون هو أولى بأن سكن به عن من كان عن يساره وعن من كان خلفه أو فوقه أو تحته. وأيضا لو كان متحرّكا ببعضه أو ساكنا ببعضه لكان فعله بعضه إذ كان بعلّة حركته وسكونه. ولو جاز أن يفعل بعضه لجاز أن يفعل جميعه. فلمّا بطل أن يكون فاعلا لنفسه وبعضه أو كلّه بطل أيضا أن تكون حركته بعضه أو سكونه. وأيضا لو كان سكونه بعضه، وذلك السّكون أيضا لا يخلو من أن يكون ساكنا أو متحرّكا، فإن كان ساكنا أمكن أن يكون متحرّكا لأنّ كلّ ما جرى عليه السّكون جرت عليه الحركة. فلو جاز على السّكون أن يكون متحرّكا [لـ]جاز أيضا على الحركة [أن تكون][2] ساكنة. فهذا جمع الأضداد أن يكون الشّيء متحرّكا بضدّه وساكنا بضدّه. فلو جاز هذا في شيء واحد لجاز على جميع المتضادّات[3]. فتكون الحرارة حارّة بالبرودة والبرودة [باردة] بالحرارة والأبيض أبيض بالسّواد والسّواد أسود بالبياض. فلمّا فسد هذا وأشباهه لما فيه من الإحالات والبطلان[4] بطل أيضا نظيره أن يكون المتحرّك متحرّكا ببعضه أو بجسم مثله أو بمعنى غير الحركة الّتي أثبناها على ما هي به من حقيقتها ومعناها أنّها في عينها ما لا يفعل منه أجزاء في مكان. وأيضا لو كان متحرّكا ببعضها وساكنا ببعضه لجاز أيضا أن يكون حيّا ببعضه وميّتا ببعضه وزمنا ببعضه ومستطيعا ببعضه /83/

---

[1] في الأصل "عن". المراجع.

[2] الظّاهر سقوط عبارة " أن تكون ".

[3] في الأصل " الا المتضاددان ".

[4] في الأصل " البطلال ".

ومطيعا ببعضه وعاصيا ببعضه. فلمّا بطل أن يكون موصوفا بشيء من هذه الصّفات إلّا بمعنى غيره لا ببعضه بطل أيضا أن يكون متحرّكا إلّا بمعنى غيره لا ببعضه ولا بكلّه لا بجسم غيره.

وأمّا الّذين زعموا أن لا حركة إلّا مجازا وليس ثمّ إلّا سكون على الحقيقة فمن أين يكون هو أولى بالصّواب ممّن يقول ليس ثمّ إلّا حركة وأنّ السّكون مجاز؟ فلا يعتلّ بعلّة إلّا ولصاحبها أن يعتلّ بمثلها. فلا يكون هو في قوله أولى بالعدل من صاحبه إذ لا يعتلّ بعلّة على جواز قوله إلّا ولمن خالف تلك العلّة أمّا أن يكون لعلّته مبطلا أو يكون من خالفه مصيبا إذا اعتلّ بمثل علّته في جواز قوله وفي تصويب قول من خالفه إبطال لقوله إذ لا يكون الشّيء وخلافه عدلا[1].

ويُسْأَل أيضا عمّن [مرّت] عليه الأحوال والأيّام في مكان واحد ولم يبرح منه يمينا ولا شمالا ومن جاوز انتقاله المفاوز والقفار في البراري وفي البحار: هل كان عند كلّ واحد منهما معنى لم يكن عند الآخر؟ فإن قال: نعم، عند الّذي قطع المسافات في البرّ والبحر معان لم تكن عند [من] مكث في مكانه ولم يبرح يمينا ولا شمالا. فإن قال: هذا أقربُ إلى العدل، وأثبتَ معنى غير السّكون على الحقيقة وهو النّقلة والزّوال الّتي قطع بها المسافات وأنّ المعنى الّذي مكث به في المكان الواحد معنى غير النّقلة والزّوال فهذا معنى يكون به الجسم في مكان أحوالا كثيرة. والنّقلة والزّوال معنى يقطع به الأماكن الكثيرة. فلمّا كان الزّائل المنتقل واللاّبث السّاكن ليس في كلّ واحد منهما إلّا معنى واحد [هو] الّذي زال به المنتقل

---

[1] هذه قاعدة هامّة فلتنظر.

[و]هو الّذي لبث به السّاكن فما بال هذا غير منتقل وهذا غير لابث إذا كان المعنى الّذي زال به المنتقل من مكان هو الّذي لبث السّاكن حالتين في مكان؟ فهذا غاية المحال. فلو جاز [على] هذا أن ينتقل المنتقل بمعنى لبث به السّاكن ويلبث السّاكن بمعنى زال به المنتقل لجاز أيضا أن يبرد الثّلج بمعنى تسخن به النّار وتسخن النّار بمعنى يبرد به الثّلج ويكفر الكافر بمعنى يؤمن به المؤمن. فهذا غاية المحال ومكابرة العقول وما لا يُوهَمُ فيه الصّواب ولا فيما هو دونه[1].

وأيضا لو جاز أن يكون متحرّكا مَجازا وساكنا مَجازا لا حقيقة إلّا في أحدهما دون الآخر لجاز أيضا أن يكون متحرّكا مجازا لا حقيقة فيهما جميعا. وفي جواز هذا بطلان الحقائق. وفي بطلان حقائق[2] الأشياء بطلانها لأنّ من قال: لا حركة على الحقيقة، كمن قال: لا متحرّك على الحقيقة. وكذلك من قال: لا سكون على الحقيقة، كمن قال: لا ساكن على الحقيقة. فمن نفى المتحرّك على الحقيقة والسّاكن على الحقيقة وأثبتهما أجزاء قال بالتّجاهل ولحق بقول السفسطائيّة الّذين نفوا حقائق الأشياء وأنّ كونها مجازا ليس ثمّ شيء على الحقيقة.

3- **<u>في الحركة والنّقلة</u>**

وأمّا من زعم أنّ الحركة كلّها نقلة فليُسْأَل عن المطبوعات من الأشياء على الحركات في أوّل أحوالها: هل هي متحرّكة أو ساكنة أو لا متحرّكة /84/ ولا ساكنة؟ فإن قال: متحرّكة، فهو الّذي نقول. فإن قال:

[1] ذكر النّظام أيضا أنّ الجنس الواحد لا يقع منه عملان مختلفان كما لا يقع من النّار تسخين وتبريد.

[2] في الأصل " الحقائق ".

ليست بمتحرّكة، نفى عنها صفة الطّبع لأنّ المطبوع على الشّيء لا يزاوله ولا يوجد إلّا به. فما خرج من هذا المعنى ليس[1] بطبع. ولو جاز أنّ شيئا واحدا مطبوعا[2] على صفة فيفارقها فيكون غير موصوف بها في حال من الأحوال[3] لجاز ذلك في جميع المطبوعات. فتكون النّار مطبوعة على الإحراق وعلى الحرارة. فتكون حارّة في حال وباردة في حال أخرى ومحرقة في حال وغير محرقة في حال أخرى وكذلك الثّلج أيضا. و[ما][4] طبع على البرودة جاز أن يكون باردا في حال وحارا في حال. فإن قال: لا يجوز على النّار أن تكون باردة ولا على الثّلج أن يكون حارا، قيل له: لِمَ لا يكون ذلك؟ فلا يجد جوابا إلّا أنّهم مطبوعون. فالنّار مطبوعة على الحرارة فلا تكون إلّا كذلك ما دام عينها. وكذلك الثّلج لا يكون إلّا مطبوعا على البرودة. فلا يكون إلّا كذلك ما دام عينه ومعناه[5]. [و]قيل له وكذلك المطبوعات على الحركات لا تكون إلّا متحرّكات ما دامت أعينها ومعانيها. فصحّ أنّ الجسم في أوّل أحواله لا يكون إلّا

---

[1] في الأصل " ليست ".

[2] في الأصل " شيء واحد مطبوعا ".

[3] في الأصل " الحال ".

[4] أضفنا " ما ".

[5] وقال الأشاعرة ليس في النّار حرّ ولا في الثّلج برد وإنّما حدثت الحرارة والبرودة عن الملامسة وقد خالفهم في ذلك ابن حزم فأثبت الطّبائع صفات محمولة في الموصوف مخلوقة لله منها ما هو ذاتي لا يتوهّم زواله إلّا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه كصفات الخمر الّتي إن زالت عنها صارت خلا وبطل اسم الخمر عنها ومنها ما لو توهّم زواله عنه لم يبطل حامله ولم يفارقه اسمه وقد جعله ثلاثة أقسام. انظر ابن حزم: الفصل 5 / 14 ــ 17.

متحرّكا أو ساكنا إذا طبع في عينه ومعناه لا ينفكّ من أحدهما إمّا متحرّكا وإمّا ساكنا.

4- في رؤية الحركة

وأمّا أن يزعم أنّها تُرى[1] [و]كابر[2] عقله فيسأل عنها إذا كانت تُرى [أ]هي[3] لون أم ليست بلون؟ فإن قال: إنّها لون من الألوان، أثبتها[4] جسما من الأجسام. وفيما ذكرناه في أوّل الكتاب من الرّدّ على من زعم أنّها هي المتحرّك أو بعضه أو جسم من الأجسام ما يُغني عن[5] [مزيد] الرّدّ عليه. فإن قال: عرض من الأعراض، نفى عنها أن تكون لونا من الألوان. وفي نفيه أن تكون لونا نَفْيٌ عنها أن تكون تُرى لأنّ العين [لا ترى] ما ليس[6] بلون. فلو جاز أن تَرى العين ما ليس بلون لجائز أيضا أن يجري عليه (أن يرى العين)[7]. فلمّا استحال أن يكون لون لا يجوز أن [لا] يدرك بالبصر استحال أيضا أن يكون البصر يدرك ما ليس بلون. فإن قال: تُرى رؤية المتحرّك، قيل له: وكذلك تُذاق وتُلمس وتُشمّ إذا كان المتحرّك يُذاق ويُلمس ويُشمّ. فإن أجاز عليها أن تذاق وتلمس وتشمّ خرج من المعقول

---

[1] انظر مقالات الإسلاميّين: 2 / 49 ــ 51.

[2] في الأصل "فمن كابر". المراجع.

[3] في الأصل "تراها هي". المراجع.

[4] حذفنا بعدها هذه الكلمة " أنّها ".

[5] في الأصل " من ".

[6] في الأصل "لأنّها العين ما ليس بلون". المراجع.

[7] كذا في الأصل. ولا يستفاد منها معنى. والظّاهر أنّ النّاسخ نقل ذات التّركيب في السّطر السّابق. وهذا كثير وروده عند النَّسَخَةِ. المراجع.

ودخل في حدّ المكابرة. وفي خروجه من المعقول ما يغني عن الرّدّ عليه. فإن قال: لا تذاق و[لا] تلمس ولا تشمّ ولا يجوز أن توصف بهذه المعاني، قيل له: لِمَ؟ فلا يجد جوابا لأنّها ليست بطعم فتذاق ولا برائحة فتشمّ ولا بخشونة أو لدونة[1] فتلمس. [و]قيل له...[2] أيضا ليست بلون فترى كما أنّها ليست بطعم فتذاق. فهذا نظير هذا، لا فرق عند من أنصف.

5- في الّلون والطّعم والرّائحة

[و][3] من صفات الجواهر أيضا ما يكون أجساما ما ليست بأعراض بأعراض شبه اللّون والطّعم والرّائحة. فلون الشّيء صفته وطعمه صفته ورائحته. وكذلك خشونة الشّيء ولدونته وحرارته وبرودته وعرضه وطوله وخفّته وثقالته وأشباه /85/ هذه من الصّفات الّتي هي أجسام ليست بأعراض[4].

6- في الصّوت

وأمّا الصّوت أيضا فهي[5] صفة للموصوف بها وهي عرض من الأعراض وليست بجسم وإن كانت تُدرك بحاسّة السّمع وإن كان قال[1]

---

[1] اللّدن هو اللّيّن: لدن يلدن لدانة ولدونة لدنّ الشّيء ليّنه فاللّدونة إذن هي اللّيونة راجع ابن منظور: لسان العرب مادّة " لدن ".

[2] نقص في الأصل. المراجع.

[3] أضفنا حرف " الواو " للاستئناف.

[4] وانظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 35 ـــ 40.

[5] تاج العروس: الزّبيدي (ص و ت)، هو مذكّر وقد أنّثه رويشد بن كثير الطّائي فقال: يا أيّها الرّاكب المزجي مطيته++ سائل بني أسد ما هذه الصّوت. فقد أنّثه لأنّه أراد الضّوضاء والجلبة والاستغاثة. وجاء في المخصّص لابن يسّده: قال ابن جني: الصّوت مذكّر وفي البيت السّابق أنّث على معنى الصّيغة. ونقل ابن

بعض من يدّعي النّظر: إنّها جسم ليست بعرض[2]. ولسنا نأخذ بقوله ولا نعتمد عليه. فالّذي أخذنا به هي عرض من الأعراض وهي فعل من الأفعال الموصوف بها كما يفعل حركته وسكونه لأنّه إذا شاء تكلّم بصوته وإذا شاء لم يتكلّم بها. وربّما أن يكون صوته كلاما مفهوما مسموعا وكلام المتكلّم فعل. وربّما أن يكون صوته صوتا ليس فيها كلام وهي أيضا فعله. وربّما أن يكون الصّوت من المصوت بها اضطرار. فعلى الوجوه كلّها هي عرض من الأعراض ليست بجسم من الأجسام وإن كانت تدركها[3] حاسّة السّمع.

7- في صفات الجسم

فصفات الجسم على جهتين: إمّا أن تكون هي الموصوف بها، ليس ثمّ معنى غير عينه ومعناه. [وإمّا أن تكون هي غير الموصوف بها][4] فصفاته هي عينه ومعناه وصفاته الّتي هي غيره. وأصل[5] الصّفات الّتي هي الموصوف بها ليس ثمّ معنى غير عينه ومعناه. فصفاته هي عينه ومعناه. وصفاته الّتي هي غيره على وجهين: إمّا أن تكون عرضا وإمّا

منظور عن ابن سيّده تقبيح تأنيثه لأنّه خروج عن أصل إلى فرع وإنّما المستجاز ردّ التّأنيث إلى التّذكير لأنّ التّذكير هو الأصل. باب الفصاحة: شدّة الصّوت وبعد ذهابه وما يعمّه مج 1 / ج 2 ص 130.

1 في الأصل "قيل إنّ". المراجع.

2 قال بذلك النّظام ومن المتكلّمين من قال إنّه ليس بجوهر ولا عرض ومنهم من قال إنّه عرض ومنهم من قال لا صوت في الدّنيا وليس إلّا المصوّت. الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 112.

3 في الأصل " كان يدركها ".

4 أضفنا هذه الجملة رغم عدم ذكرها في الأصل بناء على ما تشترطه "إمّا" التّفصيليّة. المراجع.

5 في الأصل " فـ ".

أن تكون جسما. فالعرضيّة منها ما لا بقاء له أكثر من حال ويحدث فيه في كلّ حال. وهو موصوف ما دام على تلك الصّفة تحدث فيه جزءًا بعد جزء[1]. وأمّا صفاته الجوهريّة فهي موصوف بها. وهي باقية فيه وثابتة أحوالا كثيرة ليست كغيرها من صفاته العرضيّة الّتي لا بقاء لها[2]. إلّا أنّها تحدث جزءًا [بعد][3] جزء ما دام موصوفا بها. فكلّ ما لا ينفكّ منه الجسم ولا يكون إلّا موصوفا به من صفاته الجوهريّة فصفته تلك هو لا غيره. وكلّ صفة يوصف بها ثمّ يوصف بضدّها فهي غير الموصوف بها. وهذه الصّفات الجوهريّة وإن كانت غيره فهي أجسام. فالجسم موصوف بها أنّها حالة فيه وأنّها معترضة فيه وأنّ بعضها لا يمنع بعضا بحلوله في الموصوف بها أن يكون غيره حالا [فيه]. فصفاته تلك وإن كانت أجساما[4] كلّها وهي غير الموصوف فهي كلّها حالة في الموصوف بها ليس منها شيء يمنع غيره من أن يكون في الموضع الّذي كان فيه، الأماكن منها

---

[1] انظر حواش على شرح الجهالات 10. وقد عرّف الجّويني العرض بأنّه ما لا يبقى وجوده. انظر الإرشاد 37، بدوي مذاهب الإسلاميّين 1 / 711. وأثبت بركات أنّ العرض لا يبقى زمانين فالأعراض في جملتها غير باقية بل هي على التّجدّد ينقضي واحد منها ويتجدّد آخر مثله وهذا القول مطابق لما قاله المؤلّف هنا بركات: الوحدانيّة 345 /. والملاحظ أنّ جمهور المتكلّمين على أنّ الأعراض لا تبقى. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 46 ــ 48. البغدادي: أصول الدّين 50 ــ 52.

[2] لقد قال النّظام أيضا أنّ الألوان والطّعوم والرّوائح والخواطر أجسام يصحّ بقاؤها كما أنّ العلّاف قسّم الأعراض إلى قسمين منها ما لا يبقى كالحركة والإرادة ومنها ما يبقى كاللّون والطّعم والرّائحة والحياة والعلم والقدرة. وأجاز الجبائيّان بقاء الحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة والاعتماد واللّون والحياة والقدرة والعجز والعلوم والاعتقادات. انظر: البغدادي: أصول الدّين 50، 51.

[3] في الأصل نقص. وهذا منّا ترجيح بناء على السّياق. المراجع.

[4] في الأصل " أجسام ".

من جنس واحد ممّا كان يدرك بحاسّة واحدة. فتلك الصّفات يمنع بعضها بعضا. فكلّ ما حَلَّ به[1] لون منع غيره من الألوان أن تكون أحلّت به[2] ما كان من جنسه أو خالفه، لا يتلوّن بلونين لا بياض وسواد ولا بياض وبياض لا يكون أبيض ببياضين ولا أسود بسوادين ولا أسود وأبيض في حالة واحدة ببياض وسواد. وكذلك الحار لا يكون حارا بحرارتين ولا يكون موصوفا /86/ بحرارة وبرودة في حالة واحدة. فمحال أن تجتمع فيه حرارة وبرودة ولا حرارتان ولا برودتان[3]. وكذلك الحلاوة والمرارة لا يجتمعان في جسم واحد ولا يكون فيه حلاوتان ولا مرارتان[4] في حالة واحدة. وكذلك الرّوائح على ما ذكرناه في غيرها من الصّفات. وكلّما حلّت به[5] صفة منعت غيرها من صفاتِ جنسها إلّا ما خالفها منها لا[6] ما وافقها. فكلّ ما كان منها ممّا يدرك بحاسّة واحدة يمنع بعضه بعضا لا ما اتّفق منها ولا ما اختلف[7]. وأمّا كلّ ما لا يدرك بحاسّة واحدة وإن كان يدرك بالحواسّ الخمس فما[8] يدرك منها بحاسّة واحدة لا[9] يمنع ما يدرك

---

[1] في الأصل "حلّه". المراجع.
[2] في الأصل " أحلّة ". ورجّح المحقّق "أحلّه". المراجع.
[3] في الأصل " ولا حرارتين ولا برودتين ".
[4] في الأصل " حلاوتين ولا مرارتين ".
[5] في الأصل "حلّته". المراجع.
[6] في الأصل "ولا". المراجع.
[7] ذكر النّظام أنّ الحرارة والبرودة والسّواد والبياض والحلاوة والحموضة أجسام متضادّة متفاسدة يفسد بعضها بعضا: انظر الأشعري مقالات الإسلاميّين 2 / 62، 63.
[8] يبدوا أنّه سقط من الأصل حرف " الفاء ".
[9] في الأصل " ولا ".

بغيرها أن يكون حلّ في الموصوف. فالّذي أحلّه غيره. وكذلك صفاته العرضيّة أيضا تجتمع فيها صفات كثيرة نحو الحركة والحياة والاستطاعة. وليس منها شيء يجامع ضدّه. والحركة لا تجامع السّكون[1]. السّكون[1]. وكذلك الموت لا يجامع الحياة. وكذلك الاستطاعة لا تجامع الزّمانة. وكذلك ما لم نذكره من الصّفات على قياس ما ذكرناه.

فصفاته الجوهريّة على ما ذكرنا إمّا هي الشّيء نفسه وإمّا أن تكون غيره. وربّما يوصف[2] الجسم بها كلّها أو ببعضها. وربّما تكون كلّها هي الشّيء. وربّما تكون[3] بعضها هي وبعضها غيره. وربّما تكون كلّها غير الموصوف بها. وربّما يكون جسم من الأجسام غير موصوف بهذه الصّفات من لون وطعم ورائحة وخشونة ولدونة وحلاوة ومرارة. ولا يكون الجسم إلّا طويلا عريضا ذا جهات ونواح وأطراف ووسط وأنّه في عينه مُنْعَدٌّ غير واحد ما كان منه فوق غير ما كان منه تحت. وكذلك يمينه غير يساره وأمامه غير خلفه. فالجسم لا يكون هكذا ما دام عينه ومعناه. فمن ادّعى أنّ ثمّ جسما ليس على هذه المعاني يلزمه أن يكون على هذه المعاني ما ليس بجسم.

---

[1] لقد نفى النّظام التّضادّ بين الأعراض. والحركة عنده عرض والسّكون من جنس الحركة ولذلك يمكن أن يفهم من تحليله هذا أنّ الحركة يجوز أن تجامع السّكون وهذا لا يمكن تصوّره انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 62.

[2] في الأصل "أن يوصف". المراجع.

[3] في الأصل "أن تكون". المراجع.

[و]قد اختلف[1] المتكلّمون في هذه الصّفات الجوهريّة فقال بعضهم[2]: أبعاض الشّيء، وتلك[3] الأبعاض صفات يوصف عندهم الشّيء بمعنى غيره ويوصف بغيره. وقال بعضهم[4]: هي الشّيء نفسه وليست [بأبعاض][5] له. فبعض الشّيء ليس[6] من صفته وكذلك صفته ليست ببعضه. [و]احتجّ كلّ واحد منهما بحجّته الّتي يرى أنّها تقوّي مذهبه وقوله. واحتجّ من يزعم أنّها أبعاض الشّيء بالاختلاف الّذي وقع فيها. فاللّون مخالف للرّائحة والطّعم ولغيره من الصّفات وكذلك حرارة الشّيء وحموضته[7]. فهذه معان كثيرة بعضها غير بعض وبعضها مخالف لبعض. فلو كانت هي الشّيء نفسه ما جرى عليه الاختلاف لأنّ الشّيء لا يخالف نفسه كما لا يوافق نفسه ولا يغاير نفسه. فلمّا بطل أن يوافق الشّيء نفسه وأن يخالف نفسه ثبت أنّ المعاني المتغايرة المختلفة هي أبعاض للموصوف بها.

[1] في الأصل " اختلفوا ".

[2] قال سليمان بن جرير الاستطاعة أحد أبعاض الجسم كاللّون والطّعم وقال ضرار بن عمرو الألوان والطّعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة أبعاض الأجسام. انظر الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 8، 37.

[3] في الأصل " ذلك ".

[4] وقد قال بذلك الأصمّ.

[5] بياض في الأصل ولم يرجّح المحقّق. وما أثبتناه من السّياق. المراجع.

[6] في الأصل " ليست ".

[7] في الأصل " حمورته ".

وأيضا لو كان[1] الّذي أدركته حاسّة البصر هو الّذي أدركته حاسّة الشمّ والّذي أدركته حاسّة الطّعم والمدرك[2] بحاسّة /87/ الطّعم هو المدرك بحاسّة اللّمس لكان من أدركه لونا بحاسّة البصر أدركه حارّا أو باردا أو خشنا أو ليّنا وحلوا أو مرّا. فلمّا أن وجدناه يدرك لونه ولم يدرك رائحته ثبت أنّ الّذي أدرك غير ما لم يدرك، (وإن كان ليس ثمّ شيئا غير الموصوف بها في أبعاض له)[3].

واحتجّ أيضا من زعم أنّها هي الشّيء نفسه وأنّها[4] ليست بأبعاض له بأنّ[5] أبعاض الجسم تتمانع[6]. بعضها يمنع بعضا. فلا [يمنع][7] هذا البعض الّذي هو اللّون من أن يكون في الموضع الّذي[8] كانت فيه الرّائحة أو غيرها. فإن كانت الرّائحة في موضع واللّون في موضع فما لم يكن فيه اللّون من الشّيء فلا يسمّى أبيض ولا أسود وما لم تكن فيه الرّائحة فلا يسمّى ذا رائحة[9]. فهذا محال. فالّذي نسمّيه ملوّنا هو الّذي نسمّيه ذا رائحة. والّذي[10] نسمّيه ذا رائحة هو الّذي نسمّيه ملوّنا. وأيضا لو كانت

---

[1] في الأصل " لو كان معنى واحد الّذي... ".

[2] في الأصل "المدروك". المراجع.

[3] لا يكاد يُستفاد معنى من هذه الجملة. المراجع.

[4] في الأصل " فإنّها ".

[5] في الأصل " أنّ ".

[6] في الأصل " يتمانع ".

[7] بياض في الأصل. ولم يرجّح المحقّق. المراجع.

[8] في الأصل " الّتي ".

[9] في الأصل "مريحا". وقد كرّرها المصنّف. المراجع.

[10] في الأصل " فالّذي ".

صفاته أبعاضا له فما سمّي به كلّ الشّيء سمّي به بعضه[1] لأنّ ما جــرى على الكلّ جرى على بعض الكلّ[2]. وما[3] كان كلّه أبيض فبعضه لا يكون يكون أبيض. وما[4] كان كلّه جسما فبعضه جسم. وما[5] كــان كلّــه حــارّا فبعضه حارّ. فلو كان كلّ الشّيء أبيض...[6] بعضه يسمّى بعضـــه ذلــك[7] أبيض. وكذلك لو كان كلّ الشّيء [لــ]جرى على بعضه وما جرى علـــى بعضه جرى على كلّه. فلمّا بطل هذا لما فيه [من][8] المحال ثبت أنّ الشّيء الشّيء موصوف بصفاته الّتي هي الموصوف بها وليس ثمّ معنى غيــره. إلّا أنّ له جهات يُدرك بها: يُدرك أبيض بحاسّة البصر ويُــدرك أنّــه ذا رائحة بحاسّة الشّمّ[9]، فيدرك الشّمّ من جهات. فالمدرك واحد كما أنّ الشّيء الشّيء يُعلم من جهة ويُجهل من جهة. فالمعلوم من جهة ما يعلم الشّـــيء هو المجهول من جهة ما يجهل. فهذا شيء لا تُنْكِــرُهُ أي يُعلــم الشّـــيء موجودا من جهة محدثا [من جهة أخرى][10]. فالمعلوم أنّه موجــود هــو

---

[1] في الأصل "البعض". المراجع.

[2] في الأصل "البعض". المراجع.

[3] في الأصل " فما ".

[4] في الأصل " فما ".

[5] في الأصل " فما ".

[6] بياض في الأصل.

[7] في الأصل "ذلك البعض". المراجع.

[8] الظّاهر سقوط " من " من الأصل.

[9] في الأصل " يدرك مريحا بحاسّة الشّمّ أنّه مريح". المراجع.

[10] أضفنا: من جهة أخرى ".

المجهول أنّه محدث. فهذا عنده صحيح ليس بفاسد. وكلّ[1] ما كان من صفات عرضيّة للجسم[2] فغير مدرك[3] بالحواس، إلّا الصّوت فإنّه مدرك بحاسّة السّمع. وإن كان عرضا من الأعراض وغير ذلك من الأعراض كلّها الّتي هي صفات للجسم لا يدرك إلّا بالدّلائل والنّظائر ولا يكون علمها إلّا اكتسابا ليس باضطرار.

وأمّا صفاته الجوهريّة الّتي هي أجسام فهي مدركة بالحواسّ وعلمها على ما أدركته الحواسّ اضطرار وكذلك جهلها اضطرار. ولا تفاضل بين العباد فيما كان علمه اضطرارا. فأمّا[4] ما كان علمه اكتسابا فيتفاضل[5] فيتفاضل[5] النّاس في علمه: يكون بعضهم أعلم من بعض ويعلمه بعض ويجهله بعض، وإن كانت الدّلائل والعلامات الّتي يُعلم بها قائمة. وأمّا ما كان علمه اضطرارا فلا تفاضل[6] بين العباد في علمه، ولا يقع الاختلاف بين النّاس فيه فيثبته قوم وينكره آخرون. فالشّيء الّذي[7] رآه الراؤون لا[8] لا[8] اختلاف بين من رآه ولا[9] تفاضل بينهم في علمه، ولا ينكره بعض ويثبته بعض /88/ كالشّمس الّتي يراها الخلق فلا تفاضل بين من رآها

---

[1] في الأصل " فكلّ ".

[2] في الأصل " صفات الجسم عرضيّة ".

[3] في الأصل "مدروك". وقد كرّر المصنّف هذه الصّيغة. واسم المفعول من أدرك مدرك. المراجع.

[4] في الأصل " اضطرار " " فلمّا ".

[5] في الأصل " يتفاضل ".

[6] في الأصل " يتفاضل ".

[7] في الأصل " فكيف شيء ".

[8] في الأصل " فلا ".

[9] في الأصل " فلا ".

في علمها، فلا يخلو القلب من معرفتها على ما أدركها البصر، أو كصوت رعد إذا أدركته حواسّ السّامعين له، فلا تفاضل بينهم في علمها، فلا يخلو كلّ من أدركها بحاسّة سمعه من العلم بها ولا يجهلها في تلك الحـال ولا ينكرها إلّا من كان مكابرا لعقله أن ينكر بلسانه ما اعتقده في قلبه.

[الباب الخامس والعشرون]
في الحواسّ

1- في الحواسّ الخمس

والحواسّ الخمس معان وهي أبعاض الحاسّ وكذلك المحسوسات على خمسة معان هنّ صفات للموصوف بها.

وأمّا الحواس الخمس فهي حاسّة البصر وحاسّة السّمع وحاسّة الذّوق وحاسّة اللّمس وحاسّة الشّم. فهذه الحواسّ الخمس الّتي تدرك بها المحسوسات كلّها. وقيل حواسّ [لأنّهنّ][1] يدركن المحسوسات. وقيل للمحسوسات محسوسات لأنّهنّ يُدْرَكن[2] بالحواس وهي اللّون والطّعم والطّعم والرّائحة والصّوت وملموس يدرك بحاسّة الّمس.

2- في صفة الحواسّ

---

[1] سقط من الأصل " لأنّهنّ ".

[2] في الأصل " يدركهنّ ".

والحواسّ كلّها أجسام والمحسوسات كلّها أجسام ما خــلا الصّــوت المدرك بحاسّة السّمع[1]. والحواسّ كلّها مختلفات لاختلاف المحسوس بها[2]. فاللّون مدرك بحاسّة البصر. وكان لونا لأنّه يدرك بالبصر. وكان البصر بصرا لأنّه يدرك اللّون. وكذلك الصّوت كانت صوتا لأنّها تدرك بحاسّــة السّمع. وكذلك السّمع كان سمعا لأنّه يدرك الصّوت. وكذلك حاسّة الذّوق كانت ذوقا لأنّها تدرك الطّعوم. وكانت الطّعوم طعوما لأنّها تدرك بحاسّة الذّوق. وكذلك حاسّة الشّمّ كانت [شما][3] لأنّها تــدرك الــرّوائح. وكــذلك الرّوائح كانت روائح لأنّها تدرك بحاسّة الشّمّ. وكذلك حاسّة اللّمس كانت حاسّة اللّمس لأنّها تدرك الملموسات. وكانت الملموسات ملموسات لأنّهــا تدرك بحاسّة اللّمس.

---

[1] سبق الأشاعرة بقيّة المتكلّمين في هذه المسألة. ونسب الأشعري إلى المنّانية قولهم إنّ الحواسّ أجســام في مقالات الإسلاميّين 2 / 31. وأثبت المحشّي القول الّذي تبنّاه أبو الرّبيع نقلا عن السّــوفي ونبّــه إلى أنّ الوارجلاني يذهب إلى جسميّة المدرك بالسّمع بحجّة أنّ بعض الأصوات القويّة كالرّعد القاصف قد تهــدّم الحيطان على أنّ الفاعل من الخلق لا يكون إلّا جسما. انظر المحشّي: حاشية الوضع 23. أمّا البغدادي فقد أوضح أنّ الإدراكات الحسّيّة كلّها معان قائمة بالحواسّ خلافا لأبي هاشم القائل إنّ الإدراك ليس بمعنى ولا عرض ولا شيء سوى المدرك. انظر البغدادي: الفرق بين الفرق: 312.

[2] اختلف المتكلّمون في الحواسّ هل هي جنس واحد أم هي مختلفات؟ فقال الجاحظ هي جــنس واحــد وإنّما الاختلاف في جنس المحسوس وموانع الحساس. وقال الجبائي هي أجناس مختلفة وهي على اختلافها أعراض غير الحساس. وقال العلاف كلّ حاسّة هي خلاف الحاسّة الأخرى وليست مخالفة لها. وبمثل ذلك قال السّوفي فأثبت التّغاير والاختلاف ونفي التّضادّ. الأشعري: مقــالات الإســلاميّين 2 / 33، 40. السّوفي: السّؤالات 145.

[3] سقط من الأصل " شما ".

فكان ما يدرك بحاسّة البصر لونا[1]. وبطل ما [لا][2] يـدرك بحاسّـة البصر أنّ يكون لونا. وكذلك ما[3] يلاقي اللّون فهو بصر. وبطـل مـا لا يلاقي البصر أن يكون لونا[4]. وكذلك الصّوت كلّ ما يدرك بحاسّة السّمع. وبطل كلّ ما لا يدرك بحاسّة السّمع أن يكون صوتا. وكذلك ما[5] يلاقـي الصّوت فهو سمع. وبطل ما لا يلاقي الأصوات أن يكون سمعا. وكـذلك الرّوائح كلّ ما يدرك بحاسّة الشّمّ. وبطل كلّ ما لا يدرك بحاسّة الشّـمّ أن يكون روائح. وحاسّة الشّمّ ما يدرك الرّوائح. وبطل ما لا يلاقي الـرّوائح أن يكون حاسّة الشّمّ. وكذلك الطّعوم كلّ ما يدرك بحاسّة الذّوق. وبطل ما لا يدرك بحاسّة الذّوق أن يكون طعما. وكذلك حاسّة الذّوق مـا يـدرك الطّعوم. وبطل ما لا يلاقي الطّعوم أن يكـون حاسّـة الـذّوق. وكـذلك الملموسات كلّ ما يدرك بحاسّة اللّمس. وبطل كلّ ما لا يـدرك بحاسّـة اللّمس أن يكون ملموسا. وما يدرك الملموسات فهو حاسّة اللّمس. وبطـل مالا يلاقي الملموسات أن يكون حاسّة اللّمس[6].

3- **في إدراك الحواسّ**

واختلفت هذه الحواس المدركات /89/ مـع مـدركاتها. وكـذلك دركهنّ مختلف ودركهنّ لما أدركن اضطرار شـبه النّظـر [و]السّـماع.

---

[1] في الأصل " فهو لون ".

[2] أضفنا " لا " حتّى يستقيم المعنى.

[3] في الأصل " ما لا".

[4] في الأصل " بصرا ".

[5] في الأصل " ما لا".

[6] وانظر: البغدادي: أصول الدّين: 9.

فالنّظر بالعين والسّماع بالسّمع. وكذلك غيرهما من الحواسّ لهنّ أفعـال اكتساب ليس باضطرار. وهو صرفهنّ واستعمالهنّ حتّى يكـون مـنهنّ الدّرك لما أدركن من المحسوسات. فكلّ ما كان منهنّ مختلفا ما كان منهنّ باضطرار وما كان منهنّ باكتساب. فالنّظر مخالف للسّماع وكذلك ما يقوم عنهما من الدّرك والملاقاة[1]. وطبع الله هذه الحواسّ كلّ واحدة منهنّ على ما هي به من أنّها لا تدرك ما تدرك صاحباتها. وكذلك محسوساتها كـلّ واحدة منهنّ مطبوعة في عينها ومعناها أنّها لا تدرك بالحاسّـة [الّتـي][2] تدرك بها صاحبتها. فاللّون في عينه مطبوع لا يدرك إلّا بالبصر كما أنّ البصر في عينه ومعناه مطبوع لا يدرك إلّا لونا. وكذلك ما ليس ببصـر من الحواسّ وما ليس بلون من المحسوسات على ما ذكرناه في البصـر واللّون[3].

ولا سبيل للقلب إلى معرفة شيء من المحسوسات إلّا بـالحواسّ[4]. وكلّما فقد حاسّة من حواسّه فقد علمه[5] بمحسوساتها وعلمه لمـا أدركـه بالحواسّ اضطرار ليس باكتساب.

---

[1] وانظر السّوفي: السّؤالات 146.

[2] أضفنا " الألف " واللّام " إلى لفظ " حاسّة " والاسم الموصول "الّتي" ليصحّ المعنى.

[3] كذلك قال السّوفي البصر مطبوع لا يدرك إلّا الألوان والسّمع مطبوع لا يدرك إلا الصوت لكنّه لم يجوّز أن يقال البصر مطبوع على درك الألوان والسّمع مطبوع على درك الأصوات غير أنّه لم يعلّل ذلك. انظر كتابه السّؤالات: 121.

[4] ذكر السّوفي أنّ درك الحواسّ حال في القلب على الحقيقة وفي الحواسّ على المجاز. والحـواسّ جوالـب للقلب ودور القلب التّمييز بين ما جلب إليه. انظر السّؤالات 145. ويرى الجـاحظ أنّ الـنّفس هـي المدرك. الأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 / 33.

[5] في الأصل " علم ".

4- في المحسوسات

واختلف ما أدركته حاسّة البصر من أبيض وأسود[1] وأحمر وأصفر وغير ذلك من الألوان. ولم يختلف من جهة ما أدركته[2] حاسّة البصر. فهي من جهة ما أدركها البصر لون فلم تختلف[3] الألوان من جهة اللّون. وكذلك الأصوات اختلفت ولم تختلف من جهة الصّوت ولا من جهة ما أدركها السّمع. وكذلك الطّعوم حلاوتها ومرارتها ولم تختلف من جهة الطّعام ولا من جهة ما أدركتها حاسّة الذّوق. وكذلك الرّوائح وإن اختلفت في معانيها ولم تختلف من جهة ما كانت ذات رائحة[4] ولا من جهة ما أدركتها حاسّة الشّمّ. وكذلك المدروكات بحاسّة اللّمس من الخشونة واللّيونة[5] والحرارة والبرودة اختلفت. ولم تختلف من جهة ما تدرك بحاسّة بحاسّة اللّمس ولا من جهة ما كانت ملموسة.

5- في طبائع الحواسّ

وحاسّة البصر وحاسّة السّمع وحاسّة الشّمّ يدركن ما بان عنهنّ ولا يدركن ما لاصقهنّ. وأمّا حاسّة الذّوق وحاسّة اللّمس فلا يدركن إلّا ما لاصقهما ولا يدركان ما بان عنهما.

---

[1] في الأصل " بياض وسواد ".

[2] في الأصل " أدركها ".

[3] في الأصل " يختلف ".

[4] في الأصل "مريحة". المراجع.

[5] في الأصل "الخشانة اللّيانة" المراجع.

والحواسّ أبعاض ليست بصفات. ومحسوساتها صفات ليست بأبعاض جسم. [كان][1] السّميع سميعا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته والبصير بصيرا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته والشّام شاما بجزء من أجزائه وجهة من جهاته. وكذلك الذّائق ذائقا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته. وكذلك اللاّمس لامسا بجزء من أجزائه وجهة من جهاته. فكلّما[2] صحّت أجزاؤه وجهاته فهو موصوف ومسمّى بهذه الأسماء الّتي ذكرناها.

6- في السّميع والبصير

وكلّ ما صحّ بصره وصحّ عقله سمّي بصيرا. فإن صحّ بصره ولم يصحّ عقله بطل أن يسمّى بصيرا وإن كان يبصر الألوان لأنّ المبصر[3] المميّز للألوان فلا يميّزها /90/ من لا عقل له وإن كان يلاقيها ببصره.

وإن صحّ عقله ولم يصحّ بصره بطل أيضا أن يسمّى بصيرا ولا يقال له يبصر الألوان إذ لا يلاقيها ببصره ولم تصحّ له حاسّة البصر. وكذلك أيضا إذا صحّ سمعه وصحّ عقله فهو سميع باجتماع المعنيّين. وإن بطل أحدهما بطل أن يسمّى سميعا. وإن صحّ عقله ولم يصحّ سمعه سمّي عاقلا بصحّة عقله ولا يسمّى سميعا ولا يسمع الصّوت ولا يعيه[4] بقلبه. وإن صحّ سمعه ولم يصحّ عقله بطل أيضا أن يسمّى عاقلا ولا سميعا وجائز أن يقال له يسمع الصّوت ولا يقال له سميعا[5] وإن كان يلاقيها

[1] أضفنا " كان ".

[2] في الأصل " فكلّ ما ما " و"ما " الثّانية زائدة.

[3] في الأصل " البصر ".

[4] أنث المؤلف الصوت. المحقّق.

[5] في الأصل " ولا يقال سميعا له ".

بسمعه فلا يسمّى سميعا لأنّ السّميع المميّز للأصوات العالم بها. فلا يكون المميّز لها إلّا العاقل. فكلّما فقد حاسّة السّمع سمّي أصمّ وإن كان له عقل. فإذا صحّ سمعه بطل أن يسمّى أصمّ وكذلك إذا صحّ بصره بطل أن يسمّى أعمى. ويسمّى أعمى [إذا لم يصحّ بصره][1]. ويسمّى بصيرا إذا صحّ بصره وعقله. وإن لم يصحّ عقله وصحّ بصره سمّي [مبصرا][2]. وكذلك[3] سائر الحواسّ على ما ذكرنا في مسالة السّمع والبصر. فمن فهمهما فهم غيرهما من الحواسّ.

7- **في صفات الحواس الخمس**

والبصر معنى كان في العين وهو غير العين وإنّما يدرك بالدّلائل والنّظائر. وكذلك السّمع معنى كان في القمع وهي غير القمع وهو أيضا إنّما يعلم بالدّلائل. وكذلك حاسّة الشّمّ معنى كان في الأنف وهو غيرها وعلمه بالنّظر والقياس. وكذلك حاسّة الذّوق معنى كان في الفم وهو غيره. وكذلك حاسّة اللّمس معنى كان [في] ظاهر الجسد وهو أيضا معنى غيره ويدرك بالنّظر والقياس[4].

8- **في إدراك الأطفال والبهائم**

والأطفال والبهائم يقال لهم يسمعون ويبصرون ولا يقال لهم سميعين ولا بصيرين ولا ذائقين ولا لامسين ولا شامّين. ولا يجوز عليهم

---

[1] في الأصل " ذلك يصحّ بصره إذا صحّ بصره ".

[2] في الأصل " يبصر الأولى إذا صحّ بصره ".

[3] في الأصل " فكذلك ".

[4] وانظر في تعريف الحواسّ الخمس المحشّي، حاشية الوضع: 22، 23. البغدادي: أصول الدّين: 9 (أقسام الحواسّ).

أيضا قادرين ولا فاعلين ولا مستطيعين ولا مميّزين ولا عالمين ولا جاهلين. ويجوز أيضا أن يقال لهم إذا صحّت حواسّهم يسمعون ويبصرون ويذوقون ويشمّون ويلمسون. فإن فقدت هذه الحواسّ جميعا بطل أن يقال لهم يسمعون ولا سميعين ولا يبصرون ولا بصيرين ولا يذوقون ولا ذائقين ولا يشمّون ولا شامّين ولا يلمسون ولا لامسين وجائز أن يقال لهم صمّ وعميان بفقدان السّمع والبصر.

والأطفال لهم حاسّة سادسة يحفظون بها ويميّزون بها بين الأشياء. ولا يقال لهم حافظين ولا مميّزين. ويقال لهم يستطيعون ويقدرون ويفعلون ويعلمون ويجهلون ويختارون ويكسبون.

والبهائم أيضا لهم حاسّة سادسة يعلمون بها ما يتأتى لهم. ولا يجوز أن يقال لهم يحفظون ولا يميّزون بها. وكذلك أيضا جائز أن يقال لهم يستطيعون ويقدرون ويفعلون وكذلك يسمعون ويبصرون ويذوقون ويلمسون ويستلذّون ويألمون ويريدون ويكرهون.

وقال بعض أهل العلم /91/ بنفي الاكتساب والاختيار عن الأطفال والبهائم وكلّ من لا عقل له. فعلى[1] هذا القول لا يجوز أن يقال لهم يستطيعون ولا يقدرون ولا يفعلون ويعملون ويجهلون باضطرار كما يسمعون ويبصرون باضطرار.

9- في الأسماء

وأمّا الأموات فلا يجري عليهم صمّ ولا عميان ولا ما كان من قياسها ووزنها. والسّميع اسم وقع على جميع الأجزاء وإن كان... بجزء

[1] في الأصل " فعل ".

من أجزائه وجهة من جهاته[1] فلا يسمّى به إلّا الجميع. فجـائز أن يقـال السّميع له سمع وكذلك البصير له بصر. ويقال له أيضـا ذو سـمع وذو بصر ويقال سمعه وبصره ومعنى ذلك كلّه...[2] ولا يقال ذو سميع ولا ذو بصير. ولا يقال له بصير ولا له سميع ولا يقال سميعه ولا بصيره لأنّـا إذا قلنا له بصر أثبتنا له البصر بعضه. ولا يجوز أن يقال ذو بصير إذ لم يكن البصير بعضه وكذلك لا يجوز بصيره إذ ليس البصير بعضه. وجائز بصره إذا كان بعضه. ومعنى بصره وله بصر وذو بصر على الـبعض. وأيضا من له بصر جاز أن يبصر به وكذلك من له سمع جائز أن يسمع به.

ولو جاز أن يقال البصير له بصير كما جاز البصير له بصر لجاز أيضا أن يبصر بالبصير ويسمع بالسّميع كما يبصـر بالبصـر ويسـمع بالسّمع إذ كان له سمع وإذ كان له بصر. ولا يجوز أن يسـمّى البصـير بصرا ولا البصر بصيرا ولا السّميع سمعا ولا السّمع سميعا ولا السّـمع ذا سمع ولا السّمع له سمع ولا سمع السّمع ولا بصر البصـر لأنّ هـذه الألفاظ توجب البعض. فلو جاز أن يقال للسّمع سميعا لأثبتنا له بعضا له يسمع وهذا يثبت البعض للبعض وهذا محال. والسّميع إنّما استحقّه بسمعه ببعضه فكذلك البصير.

---

[1] أورد صاحب الجهالات نفس العبارة وفسّرها أبو عمّار فبيّن أنّ المراد بالجزء الحاسّة الّتي هـي السّـمع وبالجهة العقل. انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 111.

[2] في الأصل " بياض ".

فكلّ ما استحقّه ببعضه فلا يسمّى إلّا به جميعه ولا يسمّى به بعضا دون بعض. وكلّ اسم استحقّه الشّيء بمعناه أو بمعنى غيره فجائز أن يسمّى به بعضه ويسمّى به جميعه نحو متحرّك وساكن استحقّها بمعنى غيره وهو الحركة والسّكون. فجائز أن يقال لجميعه متحرّك ولبعضه متحرّك. وكذلك يقال لجميعه ساكن ولبعضه ساكن وكذلك كلّ اسم استحقّه بعينه ومعناه نحو جسم وعريض وطويل ومحدّث فهذه الأسماء جارية على جميعه وعلى بعضه. فكلّ الشّيء جسم وبعضه جسم وكلّ الشّيء عرض وبعضه عرض. وكذلك كلّ الشّيء محدث وبعضه محدث. وكلّ البياض أبيض وبعضه أبيض. وكلّ الحيّ فجميعه حيّ وبعضه حيّ.

وكذلك الميّت كلّه ميّت وبعضه ميّت إذا كان مستحقا له بمعنى غيره وهو الموت الّذي أحلتّه. ولا يجوز أيضا أن يقال إذا كان سمعه...[1] سمعه أصمّ ولا...[2] أعمى لأنّ اسم الأصمّ لا يقع إلّا على جميع الأجزاء. وكذلك لا يسمع ولا يبصر لا يقعان إلّا على الجميع ولا يقعان على البعض. وكذلك /92/ لا يسمع ولا يبصر ولا يقعان إلّا على الجميع ولا يقعان على البعض.

ولا يجوز أن يقال بصره يبصر ولا بصره لا يبصر ولا سمعه يسمع ولا سمعه لا يسمع. والجائز أن يقال البصير يبصر والأعمى لا يبصر والسّميع يسمع والأصمّ لا يسمع. وكذلك جميع أجزائه الّتي ليست بسمع ولا بصر ولا يجري إلّا على الجميع دون البعض. فالجميع جاز عليه

[1] كلمة غير مفهومة في الأصل. المراجع.

[2] كلمة غير مفهومة في الأصل. المراجع.

يسمع بسمعه ويبصر ببصره ولا يسمع ببصر ولا يبصر بسمعه. وكـذلك كلّ ما ليس ببصر من أبعاضه جائز أن يقال لا يبصر به وكذلك كلّ مـا ليس بسمع من أبعاضه جائز أن يقال لا يسمع به ولا يجوز أيضا أن يقال بصره ليس ببصير ولا [سمعه][1] ليس بسميع لأنّك إذا نفيت عن جميـع أجزائه أن تكون سميعة أثبتّ السّميع غير أبعاضه الّتي نفيـت عنهـا أن تكون سميعة على الانفراد. فهذا محال أن يكون السّميع إلّا هذه الأبعاض الّتي هي أجزاء السّميع.

وكذلك البصير على ما ذكرناه في مسألة السّميع. ولا يجوز أن يقال سمعه هو كما يقال عرضه هو جسمه هو ولا يقال هو سمعه[2] لأنّا إذا قلنا سمعه أثبتنا كلّ معنى منه سمعا ولا ننفي عن شيء منه أن يكون سـمعا. كما أنّا إذا قلنا جسمه هو أثبتنا كلّ معنى منه جسما فلا ننفي عن كلّ جزء منه أن يكون سمعا. كما أنّا إذا قلنا جسمه هو أثبتنا كلّ معنى منه جسـما فلا ننفي عن كلّ جزء منه أن يكون جسما. وكذلك عريض وطويـل[3] إذا قلنا عرضه هو وطوله هو فلا ننفي عن شيء منه أن يكـون عريضـا طويلا.

فلمّا أن جاز أن تسمّى أشياء من السّميع ليست بسمع ثبت أنّ سـمعه بعضه. لا يجوز أن يقال سمعه هو وكذلك بصره. فلمّا جاز أن تنفي عن أبعاضه أن يكون بصرا ثبت أنّ بصره بعضه لا يقال هو ولا غيـره ولا

---

[1] أضفنا كلمة " سمعه " وحذفنا عبارة " وليس ببصير ". لأنّها تكرار لا حاجة إليه.

[2] لقد قال بذلك الأصمّ.

[3] في الأصل " طول ".

صفة له. فالبعض لا يقال هو الكلّ هو البعض ولا يقال أيضا سمعه فيه ولا ملاصق له ولا مباين عنه ولا موافق له ولا مخالف له ولكن سمعه بعض له فبعضه مخالف لبعض وموافق لبعض آخر وبعضه حال في بعض وبعضه ملاصق لبعض ومباين عن بعض. فأبعاضه كثيرة وبعضها يوافق بعضا وبعضها يخالف بعضا.

فكلّ ما اختلف منها متغاير وكذلك ما اتّفق وكذلك ما تباين منها وما التصق. ولا يلاصق الشّيء نفسه ولا يفارقها ولا يخالفها ولا يوافقها. فلو كان سمعه ملاصقا له أثبتناه غيرا[1]. وكذلك لو خالفه أو وافقه أو باينه[2] أو لاصقه أو أحلّه فكلّ هذا يثبت غيره. ولكنّا نقول سمعه وبعضه. ولا يجوز أن يقال هو ولا غيره ولا صفة له. وكذلك ما لم نذكره من الحواسّ على ما ذكرناه في مسألة السّمع والبصر والجواب فيهما واحد. فمن فهم واحدا منهما فهم جميعها.

10- في موانع الحواسّ

والبصر تمنعه الخلقة [من إدراك][3] ما ليس بلون. وكذلك السّمع تمنعه الخلقة عن إدراك ما ليس بصوت[4] وتمنعه الحوائل عن إدراك الأصوات

---

[1] في الأصل "أثبتنا غير". المراجع.

[2] في أصل التحقيق "بيانه". المراجع.

[3] أضفنا " من إدراك ".

[4] الأشعري المقالات 2 / 34 في الجواب على سؤال: ما الّذي يمنع السّمع من إدراك اللّون؟ قال: زعم بعض المعتزلة أنّ الّذي منع السّمع من وجود اللّون أنّ شائبه ومانعه من جنس والظّلام الّذي يمنع من درك اللّون ولا يمنع من درك الصّوت وأنّ الّذي منع البصر من وجود الأصوات أنّ شائبه من جنس الزّجاج الّذي يمنع من درك الأصوات ولا يمنع من درك اللّون. وزعم آخرون منهم أنّ الفم صار يجد الطّعوم دون

الّتي /93/ بخلقة. وكذلك البصر تمنعه الحوائل عن إدراك الألــوان ولا تمنعه الخلقة عن إدراكها.

فالبصر تمنعه الظّلمة عن إدراك الألوان[1] وإن كان صحيحا سليما من الآفات وكذلك تمنعه الأجسام المتكاثفات عن إدراك ما وراءهــا وكــذلك يمنعه البعد عن إدراك اللّون والبصر بعينه الضّياء على[2] إدراك الألــوان ولا يدرك إذا فقدوه وملاصقة الشّيء أيضا تمنعه من دركه وهذه معــان تمنعه من إدراك الألوان والعمى أيضا يمنعه من درك الألوان وهو آفــة البصر وهذه المعاني الّتي ذكرناها تمنع البصر عن إدراك الألوان وليست هي الّتي منعته من إدراك ما ليس بلون من المعاني الّتي منعته الخلقة عن إدراكها. كما لم تمنعه الخلقة عن إدراك الألوان كذلك منعته عن إدراك ما ليس بلون. وكذلك أيضا كما تمنعه الحوائل الّتي ليست بخلقة عــن إدراك الألوان وكذلك لا تمنعه الخلقة عن إدراك الألوان لأنّ كلّ ما منعته الخلقة عن إدراكه فمحال دركه ما دامت خلقته. وكذلك ما لم تمنع خلقته فربّمــا أن يدركه يوما ما.

وقد قيل أيضا في البصر أنّه لا يلاقي لونين في حالــة واحــدة ولا يلاقي السّمع صوتين في حالة واحدة كما لا يشمّ رائحتين في حالة واحدة

الألوان والأصوات والأراييح لأنّ الغالب على شوائبه الطّعوم دون غيرها وزعم آخرون أنّ البصــر إدراك الألوان لقلّة الألوان فيه وهكذا.

[1] قال ابن سينا وغيره إنّ الضّوء شرط وجود اللّون. ولاحظ الإيجي أن شرط الرّؤية ليس هو الضّوء كيف كان بل الضّوء المحيط بالمرئي. وعند انتفاء طبقات الأضواء تنتفي طبقات الألوان وهذا يوجــب انتفــاء الألوان في الظّلمة. الإيجي: المواقف 132، 133.

[2] في الأصل " عن ".

ولا يذوق طعمين في حالة واحدة ولا يلمس بحاسّة اللّمس ملموسين في حالة واحدة ولا يدرك السّمع صوتا ويعجز عمّا هو أعظم منها، وكذلك لا يبصر جملا في جبل و[لم] يبصر الجبل وكذلك لا يبصر إبرة في جنب جمل ولم ير الجمل أو كتابا في رقّ ولم ير الرّقّ.

وربّما يمنع البصر عن إدراك الألوان ما لا يمنع السّمع عن إدراك الأصوات. فالبصر تمنعه الظّلمة أيضا عن إدراك الألوان ولا يمنع السّمع عن إدراك الأصوات. وربّما أن يكون جسما من الأجسام الخوّارة يمنع السّمع عن إدراك الأصوات ولا يمنع البصر عن إدراك الألوان.

[الباب السّادس والعشرون]
في التّوحيد ونفي الأشباه والمساواة عن الله

عزّ ذكره وجلّ ثناؤه ولا إله غيره

ولا حول ولا قوّة إلّا بالله وهو حسبنا ونعم الوكيل

1- في "ليس كمثله شيء"

وأمّا ما كان فيه جميع[1] ما لا يوصف به من صفات خلقه فقولــه[2]: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (الشّورى: 11). وقوله [ليس كمثله شيء معناه][3] ليس له سَمِيٌّ ولا شبيه ولا نظير. فمن قال ليس كمثله شيء أو ليس له ســميّ أو ليس له شبيه أو ليس له نظير فقد نفى عنه جميع ما لا يوصف [بــه][4] من صفات خلقه وأثبته على ما هو به من صفاته. فهذه حقيقة التّوحيد الّتي لا يسع جهلها. فمن جهلها فهو مشرك ومن علمها فهو موحّد.

فلا يصفه واصف بصفة من صفاته إلّا وصفه داخــل فــي هــذه الجملة. وكذلك لا ينفي عنه حدّ صفة من صفات خلقه إلّا وذلــك الشّــيء داخل في هذه الجملة الّتي ذكرناها.

---

[1] في الأصل " لجميع ".

[2] في الأصل " قوله " أضفنا " الفاء ".

[3] الظّاهر سقوط هذه العبارة من الأصل.

[4] الظّاهر سقوط " به ".

ومن قال الله /94/ ليس بجاهل نفى عنه الجهل بالقصد الّذي نفـاه مجملا في قوله ليس كمثله شيء وكذلك ليس بعاجز وليس بمكره. فهـذا النّفي في جملته الّتي فيها نفي لكلّ الأشباه. وكذلك ليس بأصمّ ولا أعمـى وليس بجسم[1] ولا صورة وليس بمحدود ولا منبسط. فهذه الكلمات كلّهـا داخلة في جملتها الّتي هي نفي لجميع ما لا يوصف به وإثبات ما يوصف به من صفاته.

فكلّ من[2] أفرده مجملا ونفى عنه ما لا يوصف به مجمـلا وأثبتـه على حقيقة ما هو به مجملا فلا يضيق عليه القصد إلى نفي ما لا يوصف به بالتّفسير ولا القصد إلى ما يوصف به من صفاته من بعد ما وصفه في جملة التّوحيد فهو في سعة من القصد في النّفي والإثبات ما لم يخطر ذلك بقلبه ويرد[3] عليه أو تقم[4] عليه الحجّة ممّا يوصف به أنّه صفة من صفاته أو تقوم الحجّة فيما لا يوصف به أنّه لا يوصف به.

فإذا قامت به الحجّة فيما لا يوصف به أنّه لا يوصف به، فإذا قامت عليه الحجّة أو خطر ذلك بباله أو ورد عليه ما فهمه بلغته الّتي تلزمه بها الحجّة فلا يسعه إلّا أن يصف الله بصفته وينفي عنه ما لا يوصف به من صفات خلقه مقصودا ومفسّرا. ولا تغني عنه الجملة الّتي كان عليها دون

---

[1] وقال السّوفي: من قال إنّ الله جسم أو جسم كالأجسام فقد أشرك. انظر السّؤالات 261. وعن الرّدّ على من زعم أنّ الله جسم انظر: رسالة أبي خزر 72 ــ 74. أصول تبغورين: 3 ــ 6. المحشّي: حاشية الوضع 69، 70. المصعبي: حاشية تبغورين 4 ــ 5. سير الوسياني 216.

[2] في الأصل "ما". المراجع.

[3] في الأصل " يورد ".

[4] في الأصل " تقوم ".

النّفي بالقصد والتّفسير لأنّ شكّه فيما لا يوصف به أنّه يوصف بـــه أو لا يوصف به نقض للجملة الّتي كان عليها.

وكذلك إذا [شكّ][1] في صفة من صفاته أنّه يوصف بهـــا أو غيـــر موصوف بها من بعد الورود أو الخطور بالبال أو قيام الحجّة به نقــض جملته لأنّه لا يصحّ اعتقاد جملته أنّ الله ليس كمثله شيء مجملا مع شكّه بأنّه يشبه شيئا من الأشياء أو يشبهه شيء[2] من الأشياء مقصودا[3] ومفسّرا لأنّه إذا اعتقد أنّه لا يشبه الخلق في معنى من المعاني ثمّ شكّ مـــن بعــد تحقيق جملته أنّه جسم أو صورة أو عريض أو طويل أو نور من الأنوار[4] أو جاهل أو عاجز فقد نقض بشكّه ما هو عليه قبل الشّكّ من اليقين أنّـــه ليس كمثله شيء لأنّ من كان جسما أو نورا أو جاهلا أو عاجزا فمثلـــه شيء.

ولا يكون من ليس كمثله شيء على صفة من صـــفات غيـــره ولا يكون غير موصوف[5] بصفة من صفاته لأنّ المشتبهين الموصوفين[6] كـــلّ

---

[1] الظّاهر سقوط كلمة " شكّ ".

[2] في الأصل " شيئا ".

[3] في الأصل " مقصود ".

[4] قال السّوفي: إن قال المكلّف الله نور أو نور لا كالأنوار فقد أشرك وفسّر قولـــه تعـــالى: ﴿**وأشـــرقت الأرض بنور ربّها**﴾ (الزّمر 69) بالعدل فقال: أي أضاءت بعدله. وفسّر قوله تعالى: ﴿**الله نور السّمات والأرض**﴾ (النّور 35) قال أي عدل السّماوات والأرض وقيل هادي من فيهما وقيل منوّرهما أي خلـــق نورهما و﴿**مثل نوره**﴾ أي مثل هداه. السّوفي: السّؤالات 261.

[5] في الأصل " موصوفا ".

[6] في الأصل " الموصفين ".

واحد منهما بما يوصف به صاحبه كما أنّ المختلفين يوصف أحدهما بما لا يوصف به الآخر. ولا يكون جسما إلّا ومثله جسم غيره ولا نورا[1] إلّا ومثله نور غيره ولا جاهلا[2] إلّا ومثله الجاهل ولا العاجز إلّا ومثله العجز.

فلا يسع كلّ من خطر بباله أنّ الله قادر أو عاجز أو عالم أو جاهل إلّا أن يصفه بصفته وينفي عنه ما لا يوصف به من الجهل والعجز. فإن شكّ فيه أنّه قادر أو عاجز أو عالم أو جاهل خرج من التّوحيد الّذي هو نفي لجميع الأشباه والأمثال عن الله. وإن كان يسعه ما كان معه من الجملة ما لم يخطر بباله. فإذا خطر بباله فلا تغني عنه الجملة[3] الّتي كان عليها.

2- في ما يجوز نفيه عن الله

وجائز النّفي عن الله مفسّرا /95/ أن يقال الله ليس بجاهل[4] وليس بعاجز وليس بميّت وليس بأصمّ وليس بأعمى وليس بجسم ولا صورة وليس بمحدود ولا منبسط[5].

3- في ما لا يجوز نفيه إلّا مع نفي ضدّه

[1] في الأصل " نور ".

[2] في الأصل " جاهل ".

[3] في الأصل " جملة ".

[4] وانظر: السّوفي: السّؤالات 224، 225 فقد بيّن أنّ عبارة " الله عالم ليس بجاهل بأنّها تعني أنّه محيط مدرك مستبين ".

[5] المنبسط هو الّذي يكون وعاء للأجسام وكانت الأشياء وعاء له والله لا يوصف بذلك لما يقتضيه الوصف من التّحديد. انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 354.

وأمّا الّذي لا يجوز نفيه إلّا مع نفي ضدّه قول القائل ليس الله بذكر حتّى يقول ولا بأنثى. وكذلك لا يجوز أن يقول ليس بمتحرّك حتّى يقول ليس بساكن. وكذلك ليس بظلمة حتّى يصل ولا نورا. وكذلك ليس بعرض حتّى يصل قوله ولا بجسم.

وجائز النّفي عن الله أن يقال ليس بشمس ولا قمر ولا بعريض ولا بطويل ولا بداخل ولا خارج وليس بملاصق ولا مباينا وليس بجسم ولا عرض ولا بأنثى ولا ذكر أو ليس بنور ولا ظلمة.

4- في ما يجوز نفيه عن الله دون نفي ضدّه

وقد قيل جائز أن يقال ليس الله بنور لأنّه لا يوهم أحد [أنّه ظلمة][1] وكذلك ليس بجسم لا يوهم أحد أنّه عرض[2]. وجاز في جملة الكلام أنّ الله له كلّ شيء وهو في كلّ شيء[3] وهو مع كلّ شيء وهذا الكلام مجملا فيه تعظيم لله [و] ليس فيه إيهام ما لا يجوز على الله.

5- في ما يجوز قوله عن الله وما لا يجوز

ولا يجوز في التّفسير أن يقال له الولد وله الزّوجة أو له الويل[4] أو له السّوء أو له اللّون أو له الطّول والعرض لأنّ في هذا إثبات ما لا

---

[1] أضفنا " أنّه ظلمة ".

[2] ذكر الأسفراييني أنّ الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وكلّ ما هو من صفات الحوادث كالحركة والسّكون فإنّه منفي عنه. انظر كتابه التّبصير في الدّين: 159.

[3] وانظر: عامر الشّمّاخي: الدّيانات: 43.

[4] وانظر السّوفي: السّؤالات 261.

يجوز على [الله][1] وما لا ينسب إليه من التّأليه والتّزويج وأن يكون طويلا عريضا تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

ولا يجوز أيضا أن يقال له نعال أو له خفّ أو قميص لما يوهم فيه ممّا لا يجوز. ولا يجوز النّفي أيضا أن يقال ليس له قميص ولا خفّ ولا نعل وما كان على هذا الوزن والعيار لما فيه من نفي الملك والقدرة ممّا لا يجوز على الله.

وجائز أن يقال ليس له ولد وليس له زوجة. وذلك نفي للتّأبّه والتّزويج وليس فيه نفي للملك والقدرة وقد نفى عن نفسه قوله: ﴿**ما اتّخذ صاحبة ولا ولدا**﴾ (الجنّ 3)[2].

وجائز أن يقال له الخلق والأمر وله السّماء والأرض وله الدّنيا والآخرة وله الجنّة والنّار وله الدّين والطّاعة[3]. فهذا وأشباهه جائز إذ ليس فيه إيهام ما لا يجوز وفي نسبته إلى الله تعظيم له وإجلال.

ولا يجوز أن يقال هو في مكان أو في مسجد أو في بيت أو في غار. فليس هو في شيء من الأشياء لما في ذلك ممّا لا يجوز على الله من التّحديد ونفي إحداثه لها.

وكذلك لا يجوز هو مع فلان أو مع شيء دون شيء لإيهام ما لا يجوز ممّا لا يجوز على الله ولا يوصف به تعالى إلّا ما أجازوه من

---

[1] سقط من الأصل كلمة " الله ".

[2] وقد أثبت النّاسخ " لم يتّخذ... ". فرجّحنا النصّ.

[3] انظر السّوفي: السّؤالات 261.

القول: الله مع من أطاعه بالنّصر والتّـأييد لقول الله: ﴿**وإنّ الله مع الّذين اتّقوا والّذين هو محسنون**﴾ (النّحل: 128).

ولا يجوز أن يقال هو مع فلان. فليس هو مع شيء من الأشياء لما يوهم فيه ممّا لا يجوز على الله إلّا ما أجازوه من القول ليس الله مع مـن عصاه وكفر به إذ لم يؤيّده ولم ينصره. وقد يعطون في جملة الكلام مـا يمنعونه بالقصد والتّفسير. وليس في ذلك نقص ولا فساد: يُعْطَى الكـلام من جهة ما يحسن إعطاؤه ويمنع من جهة ما يحسن منعه.

ويقال له قريب وبعيد. ولا يقال في شيء أقرب إليه /96/ من شيء ولا في شيء أبعد عنه من شيء. وهو قريب وليس بملتصق وبعيد وليس بمنفصل[1].

ويقال المؤمن أقرب إلى الله من الكافر والكافر أبعد مـن الله. ولا يقال الكافر أبعد من الله من المؤمن[2]. كما يقال المؤمن خير من الكافر ولا يقال[3] الكافر أشرّ من المؤمن. ويقال المؤمن أوفق لله وأقـر مـن الله أي أطوع لله والكافر مخالف لله وبعيد عنه أي عاص له وتارك لطاعته.

ويقال للخلق يسير في قدرة الله وهيّن عليه وعليه خفيف. ومعنـاه قادر عليه لا تتعذّر عليه الأشياء ولا تصعب عليه ولا يثقل عليه شـيء. فهذه الألفاظ كلّها جارية عليه على إثبات القدرة له.

---

[1] وانظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 390، 391.

[2] وانظر: السّؤالات: 271.

[3] في الأصل " ولا ".

ولا يجوز أن يقال في شيء أيسر في قدرته من شيء أو أخفّ عليه من شيء ولا أهون عليه إلّا ما أجازوه من الهوان على ما يقولون الكافر أهون على الله من الكلب[1] من باب الهوان لا على القدرة ونفي العجز.

ولا يجوز أن تتفاضل[2] الأشياء في قدرته وهو قادر على كلّ شيء[3] ولا يعجز عن شيء ولا يصعب عليه ولا يتعذّر.

والخلق كلّه مخالف لله والله مخالف له. ولا يقال المؤمن مخالف لله كي لا يوهم أنّه خالف طاعته وتركها وإن كان مخالفه في الصّفة[4]. ولا يجوز إطلاقه من غير صلة وهذا جائز عند أهل اللّغة يعطون في جملة الكلام ما يمنعونه بالقصد والتّفسير.

وأجازوا القول في كلّ مكان وبكلّ مكان ومع كلّ مكان. ولا يجوز أن يقال هي[5] مع الله ولا هي في الله. ولا يجوز أيضا أن يقال هو تحت الأشياء ولا فوقها ولا عن يمين الأشياء ولا عن يسارها ولا أمام الأشياء ولا خلفها لأنّ هذه المعاني كلّها توجب[6] التّحديد والحلول والتّمكّن والانتقال والزّوال.

---

[1] في الأصل "المكلّف" بدل "الكلب"والتّصحيح من السّوفي: السّؤالات 271.

[2] في الأصل " يتفاضل ".

[3] منع الإسفراييني أن يقال: الله قادر على كلّ شيء لأنّ القديم شيء ورأى أنّ الصّواب أن يقال: الله قادر على كلّ مقدور وفسّر قوله تعالى: ﴿**والله على كلّ شيء قدير**﴾ (البقرة 284) بقوله: والله على كلّ مقدور قدير. التّبصير في الدّين 166، 167.

[4] انظر السّوفي: السّؤالات 271.

[5] أي الأمكنة أو الأشياء.

[6] في الأصل " تجب ".

فإن قال أخبرني عن الأشياء الّتي هو فيها أهي محـــدودة أم غيـــر محدودة؟ فإن قال وكيف يكون ما ليس بمحدود فيها محدودا[1]؟ وأيّ دلالة تدلّ على تحديده من كونه فيما هو محدود لأنّ كون الشّيء فيمـــا لـــيس بمحدود ينفي عنه الحدّ وكذلك كونه في المحدود يثبت له الحدّ؟ قلنا، وبالله التّوفيق: إنّ كونه في الأشياء ليس هو على ما توهّمت العقول من[2] الحلول وانتقال الأماكن والملاصقة لها ولكن معناها: معها وفيها على التّدبير لها والزّيادة والنّقصان منها[3]. وليس في أنّ جهة المحدود محدود ما يوجب أن يكون محدودا[4]. وأيضا من كان قبل كونه في المحدود ليس بمحـــدود ولا يكون بكونه في المحدود محدودا. وأمّا من كان في الأماكن والأشياء على الحلول والتّمكّن والإشغال لها فلا يكون إلّا محدودا وذا[5] نهاية وغاية.

فإن سأل سائل: هل يقال لله مكان أو ليس له مكان؟ /97/ الجواب في ذلك إن كنت تريد بقولك هل لله مكان على الحلول والتّمكّن فهذا غير جائز. وإن كنت تريد هل لله مكان على الملك والقدرة فهو مالك لكلّ شيء وقادر على كلّ شيء ولم يخرج شيء من ملكه مكانا ولا غيره من الخلق. فهو المالك للأماكن ولكلّ شيء.

ولا يجوز أن يقال هو في مكان أو في وقت أو في زمان أو في ليل أو في نهار ولا تمرّ عليه الأوقات ولا الأزمنة والدّهور. فهو الدّائم القائم

---

[1] في الأصل: هو محدود. المراجع.
[2] في الأصل " العقول عن ".
[3] وانظر عامر الشمّاخي: الدّيانات 43. السّوفي: السّؤالات 265.
[4] وانظر السّوفي: السّؤالات 272، 273.
[5] في الأصل " ذو ".

الّذي كان قبل إحداثه للأشياء بما يوصف به إذا أحدثها وينفى عنه إذا أحدث الأشياء جميع ما ينفي عنه قبل إحداثه للأشياء ولم يستحقّ ما يوصف به من صفاته بمعنى أحدثه لنفسه بل هو على خلاف ما يوصف به الخلق في جميع معانيهم وصفاتهم. وهو المتعالي عن النّهاية والحدود إذ كانت النّهايات دلالة على حدث الموصوف بها.

فإن قال أخبرني عن الأشياء المحدودة الموصوفة بالنّهايات حيث انقطعت هل يوصف الله أنّه ثمّ أو مضى عنها أو كان حيث لم تكن الأشياء أو لم يكن إلّا حيث كانت الأشياء؟ الجواب في ذلك، وبالله التّوفيق: أنّ الأشياء ذات نهايات وحدود ولا يقال حيث انقطعت الأشياء أنّه مضى عنها أو قصّر عن المضيّ عنها لأنّ هذا صفة المحدود المنبسط الذّاهب في الجهات المحتمل للنّهايات، والله يتعالى عن هذه الصّفات. ومن وصفه بالحدود والنّهايات والانبساط والحلول والتمكّن والزّوال والملاقاة والمباينات[1] فهو مشرك به وليس بعارف له ولا معتقد لما عليه إلهه من صفات الرّبوبيّة. وكذلك كلّ من وصفه بصفات المحدث المخلوق.

فإن قال أخبرني عن الله إذ كان قبل كلّ شيء ثمّ أحدث الأشياء فكان فيها ومعها أليس قد وصفه بالتّحوّل والتّبدّل[2] وأنّه على ما لم يكن عليه قبل إحداثه الأشياء؟ قلنا إنّ الله تبارك وتعالى كان قبل كلّ شيء

---

[1] الملاقاة والمماسّة من صفات الأجسام ولمّا ثبت أنّ الله ليس بجسم بطل أن يكون مماسّا لشيء أو ملاقيا له لذلك وصفه بالمباينة. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات 350-352.

[2] في الأصل: بالتّحويل والتّبديل. المراجع.

والآخر بعد كلّ شيء بفناء. ومعنى[1] "معها" و"فيها" أنّه مدبّر لها ليس كونه فيها على الدّخول والانتقال والزّوال ولا كونه معها على المجامعة والالتصاق بها، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

فإن قال أخبرني عن الله إذ كان في الأماكن كلّها ففي أيّ شيء يكون إذا أفناها ومع ما يكون عند فنائها؟ الجواب في ذلك أنّه غير جائز أن يقال في أيّ شيء كان ومع أيّ شيء يكون وقد كان قبل كلّ شيء وليس معه مكان ولا وقت ولا زمان ولا شيء من الأشياء ثمّ أحدث الأشياء فكان فيها إلها مدبّرا عالما معبودا. وإنّه سيفنيها كلّها ويبقى وحده ذو الجلال والإكرام ولا مكان معه ولا زمن ولا وقت ولا يجري عليه أين كان ولا حيث كان ولا من أين كان ولا إلى حيث يكون ولا متى كان ولا إلى متى يكون لأنّ هذا كلّه من صفات الخلق المحدود بالنّهايات /98/ والانقضاء والنواحي والإقصار والقصر والتّمام. فالله يتعالى عن هذه الصّفات[2].

6- في خلق الله الأشياء وعلمه بها

فإن قال أخبرني عن الله إذا خلق الأشياء في أيّ شيء خلقها؟ ومن أيّ شيء خلقها؟ الجواب في ذلك أنّ الله خلق الأشياء لا من شيء وخلق بعضها في بعض[3] وذلك أنّ أوّل ما خلقه الوقت والموقوت كلّ واحد منها خلقه في... خلق المؤقت في الوقت والوقت في موقوتها.

---

[1] في الأصل: معنانا. المراجع.

[2] وانظر أبو عمّار: شرح الجهالات: 395.

[3] وانظر السّوفي: السّؤالات 265.

سألت هل يقال علم الله في الأشياء والأشياء في علمه؟ فقل نعم هذا جائز غير فاسد ومعنى ذلك عالم بها[1]. فإن قال هل كانت الأشياء لأنّ الله عالم أو كانت لا لأنّه عالم؟ قيل له لا يجوز أن يكون العالم علّة تكوّن الأشياء أو يكون للأشياء علّة غيرها. فالله عالم بها قبل كونها وعندما أحدثها ولم يزل وهو العليم بها.

فإن قال أخبرني عن الأشياء هل خلقها الله من نفسه أو خلقها في نفسه أو خلقها لنفسه أو خلقها لا لنفسه ولا من نفسه؟ نقول[2]، وبالله التّوفيق: إنّ الله خلق الأشياء لا من شيء ولا خلقها لمعنى غيرها يكون علّة لخلقها. فلا يجوز خلقها من نفسه ولا خلقها في نفسه ولا خلقها لنفسه[3].

فإن قال أخبرني عن كونه في الأشياء ووجوده فيها وكونه قبل الأشياء ووجوده قبل الأشياء معنى واحد هو أم معنيان؟ الجواب في ذلك أنّ كونه في ذاته ووجوده في ذاته هو ليس ثمّ شيء غيره قبل إحداثه الأشياء وعندما أحدثها وكونه في الأشياء ووجوده فيها معنى غيره وهو إحداثه لها.

فإن قال هل يجوز أن يقال الأشياء في قدرة الله وفي إرادته وفي علمه؟ قلنا: نعم، الأشياء كلّها في قدرته وفي علمه وفي إرادته وكانت

[1] وانظر السّوفي: السّؤالات: 267.

[2] في الأصل " ونقول ".

[3] لم يجز السّوفي أن يقال خلق الأشياء في نفسه غير أنّه لم ير مانعا من أن يقال خلق الأشياء لنفسه بمعنى خلقها ليأمرهم وينهاهم لا لحاجة. انظر كتابه السّؤالات 265.

بقدرة وبعلم وبإرادة[1]. ومعنى ذلك كلّه أنّه قادر عليها وعالم بها ومريد لها. وكذلك علمه في الأشياء أي عالم بها. فالله لم يزل يعلم الأشياء ويقدر عليها ويريدها أن تكون أوقاتها.

ولم يزل يبصر كلّ شيء ويسمع كلّ شيء ويرى كلّ شيء. ويجوز أيضا يعلم نفسه. ولا يجوز يقدر على نفسه ولا يريد نفسه[2]. وجائز أيضا أن يقال يسمع الألوان ويبصر الأصوات ومعنى ذلك يعلمها[3]. ولا يجوز أن يقال يبصر السّواد في البياض ولا البياض في السّواد وكذلك المتضادّات كلّها على هذا المعنى. ولا يجوز يبصرها ولا لا يبصرها.

ولا يقال ما أعلمه ولا ما أسمعه ولا ما أبصره ولا ما أقدره ولا ما أشبه هذا من اللّفظ ممّا يكون فيه التّعجّب. ويقال هو أعلم وأقدر وأحكم. وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره صفات له لم يزل موصوفا [بها][4]. وهو عالم بكلّ [شيء][5] وقادر على كلّ شيء ومريد لكلّ شيء وسميع بكلّ شيء ويعلم كلّ شيء ويقدر على كلّ شيء ويريد كلّ شيء ويسمع كلّ

---

[1] وانظر السّوفي: السّؤالات 267، 271.

[2] ن م 263، 266.

[3] ذكر أبو عمّار أنّ بعض المتكلّمين يرى أنّ "يسمع" لا يجوز إلّا على الأصوات و"يبصر" لا يجوز إلّا على الألوان وخالفهم في ذلك. فأثبت أنّ يسمع في صفة الله عزّ وجلّ معناه "يعلم" وكذلك "يبصر" على معنى العلم. قال تعالى: ﴿**والله بصير بما يعلمون**﴾ (البقرة 96). وقال: ﴿**إنّ الله بعباده لخبير بصير**﴾ (فاطر 31) ونسب هذا القول إلى عيسى بن علقمة وأبي الرّبيع (المؤلّف) ورجّحه. انظر أبو عمّار: شرح الجهالات 397، 398 غير أنّ الأشعري يردّ على القائلين بهذا الرّأي مشبّها إيّاهم بالنّصارى الّذين لم يثبتوا الله سميعا بصيرا إلّا على سبيل العلم انظر الأشعري: الإبانة 122.

[4] في الأصل " وصوفا " وسقطت " بها ".

[5] سقط من الأصل " شيء ".

شيء ويبصر كلّ شيء. وجائز أن يقال له علم وله قدرة وله إرادة وله سمع وله /99/ بصر. وعلمه وقدرته[1] وإرادته وسمعه وبصره هو لا غيره وهو عالم بذاته ومريد بذاته وسميع بذاته. ولا يجوز أن يقال يقدر[2] بقدرة ولا يعلم بعلم ولا يريد بإرادة ولا يسمع بسمع ولا يبصر ببصر. ولا يجوز أيضا أن يقال لا يعلم بعلم ولا لا يقدر بقدرة ولا لا يريد بإرادة ولا لا يسمع بسمع ولا لا يبصر ببصر. ولا يجوز أيضا أن يقال ذو علم ولا ذو إرادة ولا قدرة ولا ذو سمع ولا ذو بصر. ولا يجوز أيضا أن يقال علمه منه ولا إرادته منه ولا سمعه منه ولا بصره منه. ولا يقال أيضا علمه له ولا قدرته له ولا إرادته له ولا سمعه ولا بصره له. ولا يجوز أيضا أن يقال علمه ليس له ولا قدرته ليست له ولا إرادته ليست له ولا سمعه ليس له ولا بصره ليس له.

ومعنى[3] عالم وله علم وعلمه ويعلم وعلم أي ليس بجاهل. وكذلك معنى قادر وله قدرة وقدرته ويقدر وقدر أي ليس بعاجز. وكذلك ما لم نذكره من الألفاظ في الصّفات على ما ذكرناه في الوصف بالعلم والقدرة.

ولا يجوز أن يقال يسمع بما به يبصر أو يبصر بما به يسمع. و[لا][4] يجوز أيضا أن يقال يعلم بقدرة ولا يسمع بقدرة ولا يبصر بقدرة ولا يريد بقدرة. وكذلك لا يجوز يعلم بإرادة ولا يقدر بإرادة ولا يسمع

---

[1] في الأصل " قدره ".

[2] في الأصل " يقال ".

[3] في الأصل: معنانا. المراجع.

[4] سقط من الأصل " لا ".

بإرادة ولا يبصر بإرادة وما كان بإرادة وبقدرة فهو فعل من فعله. وجائز أن يقال [هو] العالم هو القادر وهو المريد وهو السّميع وهو البصير. فإن اختلفت الألفاظ فالمعنى بها واحد.

فإن قال فالعلم [أ]هو القدرة أم العلم غير القدرة؟ قيل له لا يجوز أن يقال علمه هو قدرته [ولا قدرته] هي علمه. ولا يجوز أيضا أن يقال علمه غير قدرته ولا قدرته غير علمه. وليس ثَمَّ إلّا العالم القادر الموصوف بالعلم والقدرة. وكذلك ما لم نذكره من الوصف بالصّفات على ما ذكرناه في الوصف بالعلم والقدرة.

فإن قال إذا قلت إنّ العالم هو القادر ما منعك من أن تقول العلم هو القدرة والقدرة هي العلم إذ ليس ثمّ إلّا العالم القادر العلم. [فلا] تجوز [لفظة العلم] حيث لا تجوز[1] لفظة القدرة، وتجوز لفظة القدرة حيث لا تجوز لفظة العلم. وذلك أنّا إذا أطلقنا أنّ العلم هو القدرة والقدرة هي العلم أجزنا لفظة القدرة حيث جازت لفظة العلم وأجزنا لفظة العلم حيث جازت لفظة القدرة. فهذا لا يجوز لأنّ لفظة القدرة جارية على ما هو كائن وما ليس بكائن ممّا ليس كونه بمحال ولا يجوز أن يقال يعلم ما ليس بكائن أنّه يكون كما جاز القول يقدر على ما ليس بكائن أن يكون.

فما بيّنّا من القول بأنّ العلم هو القدرة لما توجبه لفظة العلم ولم توجبه لفظة القدرة لا لاختلاف العلم والقدرة ولا لاختلاف الموصوف. فاختلفت الألفاظ لاختلاف المعلوم والمقدور ولا لاختلاف العالم القادر.

---

[1] في الأصل: تجوز فيه. وقد تكرّرت. المراجع.

وكذلك إن سأل عن معنى يعلم /100/ أهو معنى يقدر ومعنى يعلم [أ]هو معنى يريد؟ قيل له إنّ يعلم ويقدر ويريد صفات له لم يزل بها. غير أنّ معنى لفظة يعلم غير معنى لفظة يقدر وكذلك لفظة يريد غير معنى لفظة يقدر ويعلم لأنّ لفظة يعلم تدلّ على معنى ما تدلّ عليه لفظة يقدر وكذلك لفظة [يريد][1] تدلّ على معنى ما لم تدلّ عليه لفظة يقدر. وذلك أنّك تقول يعلم نفسه ويعلم خلقه ولا يجوز هذا في صفة القدرة. ويجوز يقدر على خلقه ويريد خلقه ولا يجوز يقدر على نفسه ولا يريد نفسه[2]. وليس ذلك لاختلاف القدرة والعلم والإرادة ولا لاختلاف بها وإنّما اختلف المقدور عليه والمراد والمعلوم.

ويقال أيضا يعلم لا بعد جهل ويقدر لا بعد عجز ويريد لا بعد كره ويعلم لا لاستفادة علم ويقدر لا باستفادة قدرة. وجائز أيضا عالم لا بعلم محدث وقادر لا بقدرة محدثة ومريد لا بإرادة محدثة. ولا يجوز أن يقال لا يعلم بعلم محدث ولا لا يقدر بقدرة محدثة ولا لا يريد بإرادة محدثة. فهو عالم قادر مريد بذاته لا بمعنى غيره على نفي العجز والجهل والكره.

ويقال معلوم لم يزل ومعروف لم يزل وموصوف ومسمّى لم يزل. وجائز في الأزل علم نفسه وعرف نفسه[3]. ولا يجوز وصف نفسه ولا

---

[1] سقط من الأصل لفظ " يريد ".

[2] وانظر السّوفي السّؤالات: 267.

[3] لم يجوّز كثير من العلماء ذلك باعتبار أنّ المعرفة يسبقها جهل والله منزّه عنه. أمّا معلوم لم يزل وموصوف لم يزل ومسمّى لم يزل فذلك جائز على أساس جواز أن يقال علم نفسه ووصف نفسه وسمّى نفسه فلا أحد معه في الأزل حتّى يعلمه أو يصفه أو يسمّيه.

سمّى نفسه[1]. ومعنى وصف نفسه وسمّى نفسه ووحّد نفسه وأفرد نفسه أخبر عن نفسه خلقه[2]. ولا يجوز وصف نفسه لنفسه ولا أخبر عن نفسه لنفسه لأنّ المُخْبَرَ[3] يستفيد من الخبر علما لم يعلمه قبل الخبر فالله يتعالى عن استفادة العلم بل هو عالم في أزليّته على نفي الجهل عنه.

وجائز على الله محمود[4] ومشكور ومستعان[5] بعد إحداثه للأشياء. ويقال الله محمود والمحمود هو الله والمشكور هو الله والمستعان هو الله. ويقال الله عالم لا كالعلماء وسميع لا كالسّمعاء وبصير لا كالبصراء وحيّ لا كالأحياء. ويقال أيضا أعلم من العلماء وأقدر من القادرين وأسمع من السّامعين وأبصر البصيرين وأصدق القائلين وأعدل الحاكمين وأرحم الرّاحمين وأحسن الخالقين. ولا يقال أعلم من الجاهلين ولا أقدر من العاجزين و[ما]أشبه هذا ممّا لا يجوز من الألفاظ. ولا يقال أيضا عالم لا

---

[1] ظاهر عبارة المؤلّف تفيد عدم جواز ذلك لكنّ تفسيره لعبارات "وصف نفسه" و"عرّف نفسه" و"سمّى نفسه"... يوحي بعدم امتناع هذه الإطلاقات لأنّها لا تتعارض مع تنزيه الله تعالى ورفعا للتّناقض نحمل منعه لجواز قول "وصف نفسه" على أنّ مراده بذلك عدم جواز أن يقال "وصف نفسه كما سمّيناه" و"علم نفسه كما علمناه". وبمثل ذلك صرّح السّوفي غير أنّه أجاز أن يقال: "علمناه واحدا كما علم نفسه واحدا ووحّدناه كما وحّد نفسه ووصفناه كما وصف نفسه وسمّيناه كما سمّى نفسه". انظر: السّوفي السّؤالات: 267، 268.

[2] في الأصل: لخلقه. المراجع.

[3] في الأصل: المخبر له. المراجع.

[4] في الأصل " محمودا ".

[5] اختلف في جواز وصف الله بصفة لم يصف بها نفسه. فقال الأشاعرة صفاته وأسماؤه توقيفيّة. وتوقّف الجّويني في ذلك. وفصّل الغزالي فجوّز إطلاق الصّفة ومنع إطلاق الاسم. وجمهور العلماء على ما قاله الأشاعرة وهو المذهب الّذي اختاره السّالمي في المشارق 171، 172.

كالعلماء والجهلة ولا قادر لا كالقادرين والعاجزين ولا حيّ كالأحياء والأموات وما يشبه هذا من الألفاظ لما فيه من إيهام ما لا يجوز على [الله][1] تعالى.

ولا يقال الله فقيه ولا غير فقيه ولا يفقه ولا يدري ولا لا يدري ولا يشعر ولا لا يشعر ولا يفهم ولا لا يفهم ولا يعقل ولا لا يعقل[2].

ولا يقال تصوّرت الأشياء عنده ولا... ولا يمثلها ولا يفهمها ولا يوصف /101/ بوهم شيء ولا بكيفيّته لأنّه لا يكيّف المكيّف إلّا ما غاب عنه والله لا يغيب عنه شيء من الأشياء. وهو عالم بجميع الأشياء بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ولا قياس ولا تمثيل. والله عالم بذاته وقادر بذاته ومريد بذاته وحيّ بذاته. ولا يكون المخلوق قادرا لنفسه ولا عالما لنفسه ولا مريدا لنفسه لأنّ العالم بذاته من لا يجهل شيئا من الأشياء وكذلك القادر بذاته من لا يعجز عن شيء من الأشياء وكذلك [المريد][3] بذاته من لا يجري عليه الكره ولا يُوجَدُ شيءٌ ولا يُعْدَمُ بكرهٍ منه. فهذا لا يجري إلّا على الله ولا يوصف بذلك غيره لأنّ ذلك من صفات الرّبوبيّة لا يوصف بها إلّا المربوب.

ولا يجوز أيضا أن يقال لله متى علم ولا متى قدر ولا متى أراد ولا متى سمع ولا متى أبصر. ولا يجوز كيف علم ولا كيف قدر ولا كيف أراد ولا كيف سمع ولا كيف أبصر. ولا يجوز أيضا لِمَ علم؟ ولا لَم قدر؟

---

[1] سقط من الأصل كلمة " الله " جلّ جلاله.

[2] وانظر السّوفي: السّؤالات: 249.

[3] سقط من الأصل " مريد ".

ولا لم أراد؟ ولا لم سمع؟ ولا لم أبصر؟ ولا يجوز أيضا بم علم؟ ولا بم قدر؟ ولا بم أراد؟ ولا [بم] سمع؟ ولا بم أبصر؟ ولا يجوز أيضا حتّى علم ولا حتّى قدر ولا حتّى أراد ولا حتّى سمع ولا حتّى أبصر. ولا يجوز أيضا لمّا علم ولا لمّا قدر ولا لمّا أراد ولا لمّا سمع ولا لمّا أبصر. ولا يجوز من حيث علم ولا من حيث قدر ولا من حيث أراد ولا من حيث سمع ولا من حيث أبصر، ولا من أين علم ولا من أين قدر ولا من أين أراد ولا من أين سمع ولا من أين أبصر. ولا يجوز إلى متى علم؟ ولا إلى متى قدر؟ ولا إلى متى أراد؟ ولا إلى متى سمع؟ ولا إلى متى أبصر؟ ولا إلى متى يعلم؟ ولا إلى متى يقدر؟ ولا إلى متى يريد؟ ولا إلى متى يريد؟ ولا إلى متى يسمع؟ ولا إلى متى يبصر؟ ولا يجوز أيضا إذا علم ولا إذا قدر ولا إذا أراد ولا إذا سمع ولا إذا أبصر. وكذلك ما لم نذكره من الوصف من الصّفات على ما ذكره لأنّ هذا كلّه يثبت الحدث والانفصال.

8- في الذّات والصّفات

والله متعال أن تكون صفته محدثة أو تكون معاني[1] غيره. فلو كان علمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره غيره لكان محتاجا إلى علم يعلم به وقدرة يقدر بها وإرادة يريد بها وسمع يسمع [به][2] وبصر يبصر به. ومن كان محتاجا فليس بإله. فمن أخرجه أولى بالألوهيّة منه. والله ﷻ عالم بذاته ولا يستفيد علما لشيء ولا يزداده ولا يكون أعلم بشيء من شيء

---

[1] في الأصل " معانيا ".

[2] سقط من الأصل " به ".

ولا يكون علمه بالأشياء قبل أن تكون أفضل من علمه[1] [بها] إذا كانت ولا علمه بها إذا كانت أفضل من علمه [بها] قبل أن تكون، ولا يكون علمه قبل ما كانت غير علمه إذ كانت ولا علمه بشيء غير علمه بغيره. ولا يكون علمه بشيء إذ كان أفضل من علمه قبل ما كان. ولا يزداد علما لحدوث الأشياء /102/ ولا ينقص علمه بذهابها. فعلمه بجميع الأشياء هو لا غيره. وإن تغايرت المعلومات لم يتغاير علمه بها. [و]نفي الجهل عنه بها ليس ثَمَّ معنى غيره يعلم به الأشياء.

فالله يتعالى عن أن يعلم بمعنى غيره. وأمّا العالم من الخلق فعلمه غيره وهو متغاير لتغاير المعلومات. فلا يكون علمه بشيء علمه بغيره، وإن كان عالما به. ويكون علمه بشيء عندما شاهده أفضل من علمه [به] قبل ما شاهده. ويكون علمه بشيء في وقت أفضل من علمه في وقت. ويعلم بعد ما جهل ويجهل بعد ما علم. وكذلك قدرته على شيء غير قدرته على غيره. وكذلك إرادته لشيء غير إرادته لغيره. وكلّ ما قدر عليه يجري عليه أن يعجز عنه. وتتفاضل الأشياء في قدرته فيكون أقدر على شيء من شيء ويكون شيء أصعب عليه من شيء. فالله يتعالى عن هذه الصّفات. وهو موصوف بصفاته لذاته ولنفسه لا لمعنى غيره.

9- **في "عليم"**

والله موصوف بالعلم على نفي الجهل عنه إذ لا يجري عليه أن يكون جاهلا أو في معنى الجهل. فهو عالم لم يزل ومعلوم لم يزل وعلاّم لم يزل ويعلم وعلم لم يزل ولا يزال. كذلك علم نفسه وعلمه خلقه وعلم

[1] في الأصل "لعلمه". وقد عدّى "علم" باللام بدل الباء. المراجع.

نفسه بالمشاهدة وعلمه خلقه بالدّلائل والعلامات. وهو أعلم بنفسه من خلقه إذ لا يجري عليه الجهل بنفسه. ولا يكون عالما بنفسه بعد إذ لم يعلمها، والخلق علموا بعد إذ لم يعلموه وغيرهم علمهم ما لم يعلموه قبل أن يعلموه.

فإن سأل عن الله إذ كان هو أعلم بنفسه من غيره هل "أعلم من نفسه" معنى لم يعلمه عن غيره؟ قيل له: لا يجوز أن يقال يعلم من نفسه ما لا يعلمه من غيره. فالّذي علمه الله أنّه واحد هو الّذي علمه خلقه أنّه واحد ليس بمتحيّز ولا متبعّض فيعلم من نفسه ما لا يعلمه غيره.

فإن قال فهل علمه خلقه كما علم نفسه؟ قيل له: لا يجوز أن يقال علم الله نفسه كما علمه خلقه ولا علمه خلقه كما علم نفسه[1] لأنّ ذلك يوجب الأشباه بين الخالق والمخلوق أن يكون الخالق علم نفسه بالدّلائل كما علمه خلقه بالدّلائل وعلمه خلقه بالمشاهدة كما علم نفسه بالمشاهدة. ولكنّه علم نفسه لا[2] بما علمه به خلقه وعلمه خلقه بمعنى غيرهم وهو الدّلائل والأعلام. وعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدّلائل والأعلام.

فإن سأل عمّن علمه من خلقه هل يكون بعضهم أعلم به من بعض أو يكون بعضهم أفضل علما من بعض؟ قلنا، وبالله التّوفيق: /103/ إنّ العالمين به متفاضلون في علمه. فبعضهم أعلم به من بعض. فإن قال فكيف يكون بعضهم أعلم من بعض أم كيف يتفاضلون في علمه إذ كان المعلوم واحدا ولم يعلم بعضهم معنى جهله بعض؟ قيل له، وبالله التّوفيق:

---

[1] وقد خالفه في ذلك فيما بعد السّوفي.

[2] في الأصل " إلّا ".

المعلوم واحد لم يعلم بعضهم ما لم يعلمه بعض وإن تفاضلوا في العلم وذلك أنّ المعلوم بالدّلائل لمّا كثرت الأدلّة عليه تأكّد العلم لمن زاد علمه. إذا كثرت أدلّته قويّ علمه. وكلّما زادت الأدلّة عنده زاد علمه قوّة. فكان علم من كثرت أدلّته أفضل ممّن [كان أ]قلّ منه دلالة وقد يكون من علمه في بدء ما علمه إذ قلت الدّلائل وإن كان علِمه ولم يجهله. ونظير ذلك رجل أحببته بمعروف أسداه إليك. فكلّما ازداد معروفه ازداد حبّه. فكان حبّه عند كثرة الإحسان. فالأفضل أفضل من حبّه عندما قلّ[1] الإفضال والإحسان. فالمحبوب واحد والحبّ متفاضل ولم يكن فيه معنى غير محبوب في بدء الحبّ. ولم يحبّ في آخر الحبّ بمعنى لم يحبّه في أوّله.

فإن سأل فقال أخبرني عن الله إذا علم الحيّ حيّا إذ كان حيّا وعلمه ميّتا. قلنا، وبالله التّوفيق: إنّ الله عالم الأشياء قبل أن تكون أنّها لم تكن وعلمها إذا كانت أنّها [كانت] وعلمها قبل أن تكون أنّها ستكون وعلمها إذا كانت أنّها موجودة وعلمها من بعد وجودها أنّها فانية وأنّها ليست بموجودة وعلمها قبل فنائها أنّها ستفنى وأنّها ستكون معدومة من بعد ما كانت موجودة [2]. ولا يجوز أن يقال علمها قبل ما كانت أنّها كانت ولا علمها إذ كانت أنّها ستكون ولا أنّها لم تكن. وليس هذا اختلاف...[3] قبل أن تكون غير علمها إذ كانت ولا علمها إذ كانت موجودة...[4] إذ كانت

[1] في الأصل " قلّت ".
[2] وانظر: أبو خزر: الرّدّ على جميع المخالفين: 31.
[3] في الأصل بياض.
[4] في الأصل بياض.

معدومة. لكنّا أبينا من ذلك لكي لا يثبت المعدوم موجودا...[1] لأنّا إذا قلنا إنّ الله عالم الحيّ ميتا أثبتنا الحياة والموت في الموجود. فذلك محال. وكذلك إذا قلنا لما ليس بموجود علمه الله أنّه موجود[2] وعلمه أنّه معدوم[3] أثبتنا الشّيء موجودا معدوما فهذا محال.

وأمّا العلم فهو صفة العالم الّتي لم يزل بها ليس ثمّ شيء غير الله. وذلك أنّا إذا قلنا عالم بالشّيء أنّه معدوم نفينا الجهل[4] بعدمه وكذلك إذا قلنا عالم بأنّه موجود نفينا الجهل عنه لوجوده. فالجهل منفي عن الشيء قبل حال وجوده ومن بعد وجوده. فهو عالم به قبل حال وجوده وفي حال وجوده وبعد حال وجوده. وإنّما وقع الاختلاف في باب كان ولم يكن ويكون /104/ ولا يكون وقد كان وسيكون. فكلّ لفظة تثبت ما لم يكن كائنا أبينا منها وكذلك ما لا يكون أنّه يكون. وليس ذلك لاختلاف العلم ولا لاختلاف العالم وانتفاء اختلاف المعلوم في باب كان ولم يكن ويكون ولا يكون.

10– في "عظيم"

فإن سال سائل فقال الله العظيم؟ فقل نعم. فإن قال ما معنى عظيم؟ فقل ليس بصغير. فهو عظيم لنفي الصّغر عنه وأن لا يجري عليه أن يكون صغيرا. فهو أعظم من كلّ شيء وأكبر منه. ومن كان من الخلق

---

[1] في الأصل بياض.

[2] في الأصل " موجودا ".

[3] في الأصل " معدوما ".

[4] في الأصل "نفي للجهل". المراجع.

يوصف بأنّه عظيم بمعنى غيره كان عظيما أو لكثرة أجزائه. ولا يجوز أن يكون عظيما لنفي الصّغر عنه إلّا الله.

والخلق إنّما كان عظيما بأحد معنيين: إمّا بكثرة أجزائه أو بمعنى غيره كان به عظيما[1]. فكلا الوجهين إنّما ينفي الصّغر عنه بما كان منه عظيما لمعنى غيره يجري عليه الصّغر ولا ينفكّ منه. وما كان [عظيما][2] لكثرة أجزائه لم ينفكّ من الصّغر. فإن كان عظيما لأنّ أقلّ قليل أجزائه صغير فكلّه على عدد...[3] قليل أجزائه. فمن كان على هذا المعنى لم[4] ينفكّ منه شيء من الصّغر. وأيضا من كان عظيما لكثرة أجزائه يجوز في الوهم والعقل أن يكون أعظم ممّا هو عليه ويجوز عليه أيضا أن [يكون] [5] أصغر ممّا هو عليه من أجزائه.

فمن كان يجري عليه أن يكون أعظم ممّا هو عليه فهو مقصر عن منزلة لم يبلغها ممّا يجوز أن يبلغها. فلمّا كان هذا صحّ أنّه صغير إذ كان في حال يجوز أن يكون فيها أكثر ممّا كان...[6] هكذا. فالصّغر له لازم. ولا يكون شيء عظيم بمعنى غيره إلّا ويجوز أن يكون [ما هو] أعظم

---

[1] أورد أبو عمّار أيضا نفس الفكرة وفسّر المعنيين اللّذين يكون بهما أحد من الخلق عظيما فبيّن أنّ المخلوق يوصف بأنّه عظيم إمّا لكبر الجسم (وهذا ما عبّر عنه المؤلّف بعظمة الأجزاء) وأمّا لفعل فعله لولاه ما استحقّ أن يسمّى عظيما (وهذا ما عبّر عنه المؤلّف بأنّه عظيم بمعنى غيره) ثمّ أثبت أنّ الله غير موصوف بالأجزاء وأنّه عظيم بذاته لا لفعل فعله. انظر شرح الجهالات: 422.

[2] في الأصل " بياض ".

[3] في الأصل " بياض ".

[4] في الأصل " فلم ".

[5] سقط من الأصل " يكون ".

[6] في الأصل " بياض ".

[منه]. فهذه المعاني كلّها منفيّة عن الله أن يكون عظيما لمعنى غيـره أو يكون عظيما لكثرة أجزائه.

فمن وصفه بهذا أو اعتقده أو شكّ فيه أنّه هكذا أو على خلاف هذا فقد أشرك بالله العظيم وجهل خالقه وإلهه. الله عظيم بذاته ونفسه والعظمة صفة له لم يزل موصوفا بها.

11- في "كبير"

وهو كبير لذاته ولنفسه لا لمعنى غيره كان به كبيرا ولا لكثرة الأجزاء كان كبيرا[1]. والكبير من الخلق إنّما كان كبيرا لمعنى غيره أو لكثرة أجزائه لا بنفي الصّغر والذّلّ عنه. ولا يكون من الخلق ينفكّ من الصّغر والذّلّ. فمن كان صغيرا فهو ذليل. ومن[2] كان ذليلا فهو صـغير. ومن كان الذّلّ والصّغر عنه منفيّين لنفسه ولذاته فهو الكبير العظيم الّـذي لا يجري عليه الصّغر والذّلّ.

12- في "عزيز"

والله[3]عزيز لذاته ولنفسه. والعزّة صفة له لم يزل موصوفا بها ولا يزال كذلك على نفي الذّلّ عنه. ومن كان عزيزا لذاته فالذّلّ عنه منفي ولا يجوز أن يكون ذليلا. والعزيز من الخلق إنّما كان عزيزا لمعنى غيـره. ولا يجوز أن يكون عزيزا لمعناه ولنفسه لأنّ أعزّ ما كان من الخلـق لا

---

[1] الكبير هو العظيم. وقولنا الله أكبر أي أكبر من كلّ شيء وأعظم منه. ولا يوصف بصفة من صـفات الخلق لأنّ صفات الخلق حيثما دارت فهي صغر وذلّ وعجز ومهانة وذلك كلّه منفي عن الله. انظر أبـو عمّار: شرح الجهالات 422، 436

[2] في الأصل " فمن ".

[3] في الأصل " فالله ".

ينفكّ من الذّلّ. فقد أذلّه الله بالحدث والحاجة والفاقة وأجرى الفناء والذّهاب عليه. فمن كان كذلك لا يكون /105/ عزيزا لمعناه ولنفسه لأنّ من كان عزيزا لمعناه ولنفسه فنفسه نافية للذّلّ عنه فلا تكون نفسه ذليلة[1].

13- في "قاهر"

والله[2] قاهر لذاته ولنفسه. وقاهر من تأويل قادر لم يزل قاهرا وقد قهر. فمن كان من الخلق أنّه قاهر فليس ذلك لنفسه ومعناه. فهو مقهور وإن كان قاهرا لغيره من الخلق[3].

14- في "جبّار"

والله[4] جبّار لذاته لا لمعنى غيره لم يزل ولا يزال كذلك. وقد قيل في تفسير لفظة الواصف له بأنّه جبّار أقاويل: قد قيل جبّار أي الّذي تجبّر عن صفات المخلوقين، لا يوصف بما يوصفون به. وقد قيل الجبّار الّذي جبر الخلق على صورهم[5] وما هم عليه من خلقهم... [1] على تحقيق التّفسير.

---

[1] أورد أبو عمّار أيضا تفسيرا شبيها بهذا وأضاف مفهوما آخر للعزّة فبيّن أنّه تعالى عزيز عن صفات الخلق جليل عنها وعزيز أيضا مذلّ لمن دونه انظر أبو عمّار: شرح الجهالات 432، 436 وقارن بالجّويني: الإرشاد 147.

[2] في الأصل " فالله ".

[3] وانظر شرح الجهالات 416 ومعنى قاهر ليس بمقهور ولا مغلوب. والدّليل على أنّه قاهر قهرُه لخلقه بالموت والأحداث قال تعالى: ﴿**وهو القاهر فوق عباده**﴾ (الأنعام 18، 61).

[4] في الأصل " فالله ".

[5] أورد أبو عمّار أيضا نفس الأقوال وعلّق على القول الثّاني (جبر الخلق على صورهم) بأنّه معنى قريب. انظر كتابه شرح الجهالات 436. والظّاهر أنّ تفسير الجبّار بالمتعالي عن صفات المخلوقين هو الأقوى لأنّ الله لا يرضى أن يوصف بصفات خلقه فهو متجبّر أي متعال. وفسّره الجّويني بأنّه مقدّر الصّلاح أو حامل

15- في "واحد"

والله واحد فرد ومنفرد وموحّد ومتوحّد. وهو المفرد...[2] إليه المتوحّد بالبقاء. والوحدانيّة صفة له لم يزل موصوفا بها. وكذلك الفردانيّة صفة له. فالله واحد لنفسه ولذاته لا لمعنى غيره. ومعنى وصف الواصف له...[3] والإرسال والإنزال لا خالق للخلق ولا مرسل للرسل ولا منزل للكتب إلّا الله. والواحد من الخلق له معنيان: إمّا أن يكون واحدا مجازا لانفراده من غيره وهو في معناه ليس...[4] وهو منعدّ ومتجزّئ. وواحد أيضا من الخلق له ثان مثله، وإن كان في نفسه غير منعدّ فهو...[5] غيره. ولا يكون واحد من الخلق إلّا على هذين المعنيين.

فالله واحد على الحقيقة له ليس بمنعدّ ولا متجزّئ، وواحد على نفي الشّبيه عنه أي لا مثيل[6] له ولا نظير. فمن وصف الله بما يوصف به الخلق من المجازات والانعداد والتّشبيه والنّظائر والأشباه والأمثال فهو جاهل له لا يعرفه[7].

العباد على ما يريد أو الّذي لا يؤثّر فيه قصد القاصدين ولا يناله كيد الكائدين. انظر الجّويني: الإرشاد 147 / 148.

[1] في الأصل بياض.

[2] في الأصل بياض.

[3] في الأصل بياض.

[4] في الأصل بياض.

[5] في الأصل بياض.

[6] في الأصل " لا كافي ".

[7] عن الأدلّة على وحدانيّة الله تعالى انظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 426، 48، الموجز 1 / 266، 268، المصعبي: حاشية تبغورين 3 ــ 5، السّوفي السّؤالات: 247. وقد حلّل هذه المسألة الجّعبيري في

16- في "صمد"

والله الصّمد لم يزل. والصّمد السّيّد الّذي انتهى في السّؤدد[1].

17- في الولاية والعداوة والسّخط والرّضا

والوَلاية والعداوة والسّخط والرّضا والبغض صفات لم يزل موصوفا بها. فهو وليّ لأوليائه ومعاد لأعدائه وراض عن أهل طاعته وساخط عن أهل معصيته ومحبّ للمؤمنين ومبغض للكافرين. وله وَلاية أي موال. وله عداوة أي معاد. وله السّخط والرّضا أي ساخط راض. وله الحبّ والبغض أي محبّ مبغض. ليس له معنى غيره على ما يقوله من خالف الحقّ من فرز ما بين الصّفات ممن يزعم أن صفاته على ضربين فعليّة وذاتيّة. فما كان من صفاته في ذاته ليس ثمّ معنى غيره. وما كان من صفاته في فعله فذلك معنى غيرها أحدثها لنفسه ولم يستحقّها لذاته ولنفسه وإنّما استحقّها...[2] المعاني. والله متعال أن تكون صفاته على وجوه متغايرة بعضها مخلوقة وبعضها غير مخلوقة فيكون مستحقّا[3] لها لمعنى غيره. وصفاته ذاتيّة لم يزل موصوفا بها ولا يزال كذلك[4].

أطروحته تحليلا وافيا من حيث بيان مدلول الوحدانيّة والفرق بين الواحد الخالق والواحد المخلوق وما يقال في حقّ الأدلّة العقليّة والنّقليّة على الوحدانيّة وما لا يقال.

[1] قال ابن عبّاس وسفيان الثّوري: الصّمد هو السّيّد الّذي لا سيّد فوقه. وقال الحسن البصري وسعيد بن جبير هو الّذي يصمد إليه في الحوائج انظر: الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 358. وانظر الجّويني: الإرشاد 154.

[2] في الأصل بياض.

[3] في الأصل " مستحقّها ".

[4] الفرق بين صفات الذّات وصفات الأفعال هو أنّ صفات الذّات أمور اعتباريّة أي معان لا حقيقة لها في الخارج وصف الله بها نفسه ليعلّمنا أنّ أضدادها منفيّة عنه. بينما الصّفات الفعليّة ليست إلّا مدلولات

والله خالق ورازق وآمر وناه ومثيب ومعاقب ومحي ومميت ومبدئ ومعيد لذاته ولنفسه لم يزل /106/ كذلك. ومعنى خالق أي قادر أن يخلق[1] ورازق أي قادر أن يرزق وآمر وناه أي قادر أن يأمر وينهى ومثيب ومعاقب أي قادر على أن يثيب ويعاقب ومحي ومميت أي قادر على أن يحي ويميت ومبدٍ ومعيد أي قادر على أن يبدي ويعيد. وكذلك ما كان على هذا العيار والوزن من الوصف بأسمائه وصفاته فهو موصوف ومتسمّى بها لذاته ولنفسه لا لمعان غيره ولا لأفعاله. لا لعلّة وجود الخلق كان خالقا. ولا لعلّة وجود الرّزق كان رزّاقا...[2] ولا لعلّة وجود الثّواب والعقاب كان مثيبا ومعاقبا. ولا لعلّة وجود الأحياء والأموات كان محييا ومميتا. وكذلك ما لم نذكره من التّسمية بالأسماء والوصف بالصّفات على ما ذكرناه...[3] الأفعال استحقّ أسماءه وصفاته بل [هو] مستحقّ لها لنفسه ولذاته. وهو خالق ورازق وإن لم يخلق ولم يرزق على...[4] أنّ هذا فرس سباق وسيف قاطع وإن[5] لم يسبق الفرس ولم يقطع السّيف. ولكنّه في

المصادر الواقع منها الاشتقاق كإيجاد الرّزق الّذي هو مدلول رزق. فهو إذن رازق. وقال الإباضيّة المشارقة وأهل الجبل هي حادثة وقال المغاربة هي قديمة. وقد بيّن التّلاتي أن الخلاف لفظيّ.

[1] عرض الأشعري في مقالات الإسلاميّين 2 / 224 الاختلاف في جواز قولنا "لم يزل الله خالقا" وبيّن أنّ أكثر أهل العلم لم يجوّزوا ذلك. والمجوّزون على فريقين: منهم من أثبته على الحقيقة كبعض الرّافضة ومنهم من فسّره على أنّه سيخلق وهو الّذي ذكره التّلاتي. الرّواحي: نثار الجوهر 1 / 34.

[2] في الأصل بياض.

[3] في الأصل بياض.

[4] في الأصل بياض.

[5] في الأصل " فإنّ ".

وجوده الفرس لو تسابق مع غيره لسبق ولو ضرب بالسّيف لقطع مجازا على هذا فرس سباق وسيف قاطع.

والله خالق أي هو قادر على أن يخلق ويمكنه الخلق وإن[1] لم يخلق. وأمّا الخلق والرّزق والأمر والنّهي والإحياء والإماتة والثّواب والعقاب والابتداء والإعادة [فـ]أفعال له ليست بصفات له[2].

ويجوز أيضا: متى خلق؟ ومتى رزق؟ ومتى أمر؟ ومتى نهى؟ ومتى أحيا؟ ومتى أمات؟ ومتى أثاب؟ ومتى عاقب؟ ومتى أبدى؟ ومتى أعاد؟ ومتى وعد؟ ومتى أوعد؟ ومتى تكلّم؟

وجائز أيضا أن يقال خلق بعد إذ لم يخلق ورزق بعد إذ لم يرزق وأمر بعد إذ لم يأمر ونهى بعد إذ لم ينه وأثاب وعاقب بعد إذ لم يثب ولم يعاقب ووعد بعد إذ لم يعد وتكلّم بعد إذ لم يتكلّم. فهذا وأشباهه جائز على الأفعال ولا يجوز في الأسماء والصّفات.

ولا يجوز متى كان خالقا؟ ولا متى كان رازقا؟ ولا متى كان متكلّما؟ ولا متى كان آمرا؟ ولا متى كان ناهيا؟ ولا متى كان مثيبا؟ ولا متى كان معاقبا؟ ولا متى كان محييا؟ ولا متى كان مميتا؟ ولا متى كان مبديا؟ ولا متى كان معيدا؟ وكذلك ما أشبه هذا من الأسماء والصّفات.

ولا يجوز أيضا متى وَالَى؟ ولا متى كان وليّا[3]؟ ولا متى عادى؟ ولا متى كان عدوّا؟ ولا متى سخط؟ ولا متى كان ساخطا؟ ولا متى

---

[1] في الأصل " فإن ".

[2] يقصد بذلك أنّها ليست صفات ذاتيّة.

[3] في الأصل " واليا ".

رضي؟ ولا متى كان راضيا؟ ولا متى أحبّ؟ ولا متى كان محبّا؟ ولا متى أبغض؟ ولا متى كان مبغضا؟ و"متى" لا يجوز إلّا على الأفعال ولا يجري على الأسماء والصّفات.

كما لا يجوز: متى علم؟ ولا متى كان عالما؟ ولا متى قدر؟ ولا متى كان قادرا؟ ولا متى أراد؟ ولا متى كان مريدا؟ ولا يجوز على الله في الأزل يخلق ولا يرزق ولا يحيي ولا يميت ولا يأمر ولا ينهى ولا يثيب ولا يعاقب ولا يبدئ ولا يعيد ولا يتكلّم وما يشبه هذا ممّا لا يجوز من الألفاظ...[1] أحيا ولا أمات ولا أثاب ولا عاقب ولا كلّم وما يشبه هذا أيضا /107/...[2] أو يكون شيء لم يزل غيره. فهو المفرد بالقدم والأزليّة. فلا قديم لم يزل إلّا هو.

و قد [أجاز من][3] خالفنا في الولاية والعداوة والحبّ والبغض والسّخط والرّضا أن يقال لم يزل مواليا ويوالي وقد والى إذا كانت الولاية ليست بمحدثة، ولم يزل ساخطا ويسخط وقد سخط ولم يزل محبّا ويحبّ وقد أحبّ، وكذلك لم يزل مبغضا ويبغض وقد أبغض، إذ كان الحبّ والبغض والسّخط والرّضا لم يزل موصوفا بها، كما جاز ذلك في العلم والقدرة والإرادة وغيرها...[4] الذّات يقولون لم يزل عالما ويعلم وقد علم وقادر ويقدر وقد قدر ومريد ويريد وقد أراد.

---

[1] في الأصل بياض.

[2] في الأصل بياض.

[3] في الأصل بياض.

[4] في الأصل بياض.

[فإن قال: قد أجزتم][1] في الولاية والعداوة والسّخط والرّضا والحبّ والبغض ما أجزتموه في العلم والقدرة والإرادة...[2] لزمكم أن تقولوا بحدثها. فقلنا، وبالله التّوفيق: وإن امتنع بعض أصحابنا من القول بأنّه قد والى في الأزل أو عادى ويوالي ويعادي أو سخط أو يرضى أو قد رضي أو يحبّ أو قد أحبّ ويبغض أو قد أبغض فليس ذلك كذلك لأنّ الولاية والعداوة محدثة عنده ولا السّخط والرّضا محدثان عندهم والحبّ والبغض محدثان عندهم ولم يلزمهم أيضا وإن امتنعوا من ذلك أن يقولوا بحدث الولاية والعداوة والسّخط والرّضا والحبّ والبغض ولذلك نظير ممّا يقربه ولا ينكره لأنّه يقول لم يزل جوّادا كريما والجود والكرم من صفات ذاته وامتنع أن يقول قد جاد[3] في الأزل وقد أكرم ولا يجود ولا يكرم وليس في امتناعه من ذلك ما يؤدّي...[4] أن يجعل الجود والكرم أفعالا له ولا من صفاته في فعله.

وامتنع من أبى ذلك من أصحابنا أن يقولوا ولا في الأزل لأنّ ذلك يوهم الموالي عندهم لم يزل. ويجوز عندهم لم يوال لأنّ ذلك يثبت حدث الولاية وقال غيره[5] من أصحابنا بغير هذا والله أعلم وأحكم.

---

1 في الأصل بياض. المراجع.

2 في الأصل بياض.

3 في الأصل " أجاد ".

4 في الأصل بياض.

5 لعلّه يقصد به نصر بن سجيمان النّفوسي فقد ذكره الوسياني وأشار إلى أنّه القائل إنّ الرّضا والسّخط أفعال لله. ولم يوافقه على ذلك من التقى به في الحجّ من أهل عمان. ونبّه الوسياني إلى أنّ صاحبا لنصر من الجبل كان يخالفه في هذه المسألة. انظر سير الوسياني: 179. وقارن بالأشعري: مقالات الإسلاميّين 2 /

18- في "أوّل وآخر"

ويقال الله أوّل وآخر. ومعنى أوّل أي ليس بمحدث وهو أوّل لنفسه ولذاته على نفي الحدث عنه. ومعنى قول القائل آخر ليس بفان. فهو آخر لذاته على نفي الفناء عنه ولا يجري عليه الفناء. فمن كان من الخلق يوصف بأنّه أوّل فهو أوّل...[1] بوقت سبقه به وليس ذلك بنفي الحدث عنه ولا استحقّ ذلك بمعناه. وإنّما استحقّه بمعنى غير الوقت الّذي سبقه به. وكذلك من كان يسمّى من الخلق آخر الشّيء فهو آخر شيء بوقت كان فيه ولم يدر...[2] هو آخر له. فلا يكون آخر البقاء للفناء عنه ولا يكون آخر المعنى إذ كان جائزا ألّا يكون آخرا لمن كان...[3] فالله هو الأوّل والآخر. والأوليّة والآخريّة صفات له لم يزل موصوفا بها. [فهو أوّل][4] وآخر في أوّليّته [لم][5] يزل ولا يزال موصوفا بذلك[6].

19- في "صادق"

والله صادق وصدقه على وجهين...[7] هو نفي الكذب عنه صفة له لم يزل موصوفا بها، وصدقه في خبره فعل له ليس بصفة له [وهو

---

255 فقد روى أنّ سليمان بن حرير وعبد الله بن كلاب ذهبا إلى أنّ الولاية والعداوة من صفات الذّات خلافا للمعتزلة.

[1] في الأصل بياض.

[2] في الأصل بياض.

[3] في الأصل بياض.

[4] في الأصل بياض.

[5] سقط من الأصل " لم ".

[6] وانظر: أبو عمّار: شرح الجهالات 386، 387 وانظر: الشّقصي منهج الطّالبين 1 / 221.

[7] في الأصل بياض.

صادق][1] بذاته ولنفسه /108/ لا بخبر فعله ولا بمعنى غيره لم يزل صادقا ولا يزال صادقا لذاته ولنفسه على نفي الكذب عنه[2].

20- في "حكيم"

والله حكيم. وحكمته على وجهين: فحكمته الّتي هي نفي العبث والخطإ عنه هي صفة له. وحكمته[3] الّتي هي وضع الأشياء في مواضعها. مواضعها. فذلك فعل من فعله ليس بصفة له. وهو حكيم لذاته لا لمعنى غيره ولا بفعل فعله. ومن كان يوصف من الخلق بأنّه حكيم فلم يكن حكيما لمعناه ولا لنفسه حكيما [بل] لمعنى غيره وهو وضعه الأشياء بمواضعها. فإذا وضعها في مواضعها كان حكيما وإذا [4] وضعها في غير مواضعها كان ليس بحكيم. [فالحكمة][5] فعل له وبها كان حكيما[6].

---

[1] في الأصل بياض.

[2] نقل السّالمي عن التّلاتي أنّ بعض المشارقة قسّم الصّفات إلى ثلاثة أقسام: ذاتيّة فعليّة وذاتيّة باعتبار وفعليّة باعتبار. ومثّل للقسم الأخير بصفة الصّادق والحكيم والسّميع واللّطيف. انظر السّالمي: مشارق أنوار العقول 174 وانظر أبو عمّار شرح الجهالات 423، 424 والقسم الثّالث هو الّذي أشار إليه المؤلّف فيما يلي بقوله "والله حكيم وحكمته على وجهين".

[3] في الأصل " فحكمته ".

[4] في الأصل " فإذا ".

[5] أضفنا كلمة " فالحكمة ".

[6] ذكر أبو عمّار أنّ الحكمة صفة ذات يُنفى بها العبث والسّفه عن الله تعالى. وبيّن أنّ الحكيم والعليم معناهما واحد لأنّه لا يضع الأشياء في مواضعها إلّا من يعلمها. واعتبر (مثل المؤلّف) أنّ وضع الأشياء في مواضعها دليل على حكمته (أبو عمّار: شرح الجهالات 418). وخالفهما في ذلك اطفيّش فميّز بين صفتي الحكمة والعلم محتجّا بقوله تعالى: ﴿**إنّك أنت العليم الحكيم**﴾ (البقرة 32) فورودهما معا دليل على أنّ الحكمة لها مفهوم زائد على العلم انظر: اطفيّش: هميان الزّاد 1 / 443. وقارن بالجّويني: الإرشاد 152.

21- في "عدل"

ويوصف الله بأنّه عدل. والعدل صفة له لم يــزل موصــوفا بهــا. وعدله على وجهين: فعدله الّذي هو نفي الجور عنه صفة لــه لــم يــزل موصوفا بها. وعدله الّذي هو حكمة بين عباده فذلك فعل له وليس بصفة له. والله عدل لذاته ولنفسه لا لمعنى غيره ولا لفعل فعله. ومن كان مــن الخلق يوصف بأنّه عدل فليس ذلك لمعنى له ولا لنفسه وإنّما كان عــدلا بفعل من فعله وهو فعل ما أمره الله به من العدل. فإذا فعل ما أمر الله به من العدل سمّي عدلا. فإذا لم يفعله بطل أن يسمّى عدلا[1].

22- في "حليم"

والله حليم. وحلمه على وجهين: حلمه الّذي هو نفي السّفه عنه لــم يزل موصوفا به[2]. وحليم أيضا على معنى عليم[3] لم يزل ولا يزال كذلك. فحليم في صفة الخلق على وجهين: حليم على نفي السّفه عنه وحليم على نفي الجهل عنه. قال الله ﷻ ﴿**فبشّرناه بغلام حليم**﴾ (الصّافات 101)[4] أي عليم. وأمّا حمله الّذي هو ترك المؤاخذة لأهل الجرأة عليه فذلك[5] فعل له

---

[1] وانظر: الجّويني: الإرشاد ن: 150.

[2] في الأصل بها.

[3] في الأصل حليم عوّضناها بعليم. والّذي جعلنا نختار هذا اللّفظ هو أنّ أبا عمّار عدّ "عليم" معنى مــن معاني "حليم" واحتمل أن يكون المراد أنّه لا يحلم في موضع الحلم إلّا من هو بذلك عليم. انظر كتابه شرح الجهالات 420. ويدلّ على هذا التّصحيح تفسير المؤلّف نفسه لحلم الإنسان بالعلم ونفي الجهل عنــه في قوله: "فحليم في صفة الخلق... وحليم على نفي الجهل عنه".

[4] وأثبت النّاسخ " فبشّرناه ".

[5] في الأصل " وذلك ".

ليس بصفة له. والله حليم بذاته لا بفعل فعله ولا لمعنى غيره. ومن كان من الخلق حليما[1] فذلك بمعنى غيره وهو فعل من فعله. فلو لا ذلك الحلم ما كان حليما ولا سمّي به. فإذا فعل الحلم صار[2] حليما. فإن لم يفعله لا[3] يكون حليما لمعناه ولا لنفي السّفه عنه ولا لنفي الجهل عنه. فهو في الحالة الّتي فيها حليم يجري عليه فيها أن يكون ليس بحليم. وإنّما استحقّ حليما بمعنى غيره وهو فعل من أفعاله إذا فعله سمّي حليما. فإذا لم يفعله بطل أن يسمّى حليما[4].

23- في تأويل الصّفات

وأمّا ما عرض به من ألحد في صفات الله وأسمائه [ممّا يقتضي][5] صفة الجسمانيّة من الاستواء واليد والوجه والجنب والقبضة [والسّاق واليمين][6] على الأجسام:

23- 1- في الاستواء

قال الله ﷻ ﴿**الرّحمان على العرش استوى**﴾ (طه: 5). فاستواؤه صفة له. فهو مستو على العرش وغيره استواء غير

---

[1] في الأصل " حليم ".

[2] في الأصل " فصار ".

[3] في الأصل " فلا ".

[4] وانظر أبو عمّار شرح الجهالات 420، الجّويني: الإرشاد 150 (فقد أوّل الحليم بالّذي لا تستفزّه زلاّت العصاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالهم).

[5] في الأصل بياض.

[6] في الأصل بياض.

معقول على الملك والقدرة لا على الحلول والتّمكّن [لا كما يوصف][1] بـــه الخلق من الاستواء، تعالى الله عن ذلك. والاستواء عند أهل اللّغة علـــى وجوه: فالاستواء [على الاستيلاء][2] والملك والقـــدرة، والاســـتواء علـــى الحلول والتمكّن، والاستواء على الانتهاء والبلوغ، [والاســـتواء][3] علـــى الاعتدال بعد الاعوجاج. والله موصوف بالاستواء الّذي هو /109/ الملك والقدرة. لم يزل مستويا[4] ويستوي وقد استوى. والاســـتواء الّـــذي هـــو الانتهاء والبلوغ والاستواء بعد الاعوجاج عن الله منفـــيّ. وهـــو غيـــر موصوف به. فمن وصفه به فقد ألحد في صفاته وضلّ ضلالا بعيدا[5].

---

[1] في الأصل بياض.

[2] في الأصل بياض.

[3] في الأصل بياض.

[4] في الأصل " مستو ".

[5] روى الرّبيع بن حبيب أنّ ابن عبّاس وابن عمر والحسن كانوا يفسّرون الاستواء بارتفاع الشّأن والقدرة وينزّهون الله عن الاستواء الحقيقي انظر الرّبيع بن حبيب: الجـــامع الصّحيح حـــديث 871، 872. فالاستواء عند الإباضيّة إذن هو الحفظ والقدرة والإحاطة والظّهور والسّلطان. وركّزوا ــ مثل المعتزلة ــ في استدلالاتهم على استعمالات العرب وأشعارهم وألحّوا على معنى "على" الوارد في الآية والدّالّ علـــى القدرة وعلى معنى "ثمّ" الّذي يفيد المعيّة لا الاستئناف. انظر أبو عمّـــار: المـــوجز 1 / 365 ــ 373. شرح الجهالات 369 ــ 376. عامر الشّمّاخي: الدّيانات 43، المحشّي: حاشية التّرتيـــب 7 / 258، التّلاتي: شرح الدّيانات 50، المصعبي: حاشية تبغورين 88، 89. الشّقصي منهج الطّالبين 1 / 506، 334، السّالمي: مشارق أنوار العقول 211، 214.

أمّا الأشاعرة فقد اختلفوا في تفسير الاستواء على أقوال ذكرها البغدادي واختار منها تأويـــل الاســـتواء بالملك انظر البغدادي: أصول الدّين 112، 114. وانظر الأشعري: الإبانة 105 (الاستواء فعل أحدثـــه الله في العرش). القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 7 / 220 (الله مستو على عرشه استواء يليق بـــه بـــلا كيف). الغزالي: أحياء علوم الدّين 1 / 108 (يفيد كلامه إمكان تأويل الاستواء بالقهر والاســـتيلاء).

23- 2- **في اليد**

وأمّا اليد عند أهل اللّغة فعلى وجوه: اليد على الملك والقدرة، [واليد][1] في الكلام أي الشّيء نفسه، واليد جارحة، واليد على المنّة الفضل والإحسان. فيد الله على الملك والقدرة. وله أياد الّتي هي النّعمة والإفضال. واليد الجارحة عن الله منفيّة[2] وهو غير موصوف [بها][3] لأنّ ذا الجوارح يلزمه الحاجّة والعجز لأنّه لا [يتّصف][4] ببعضها دون بعض. فكلّه محتاج إلى بعض وبعضه...[5] عمّا يفعل بعضه الآخر. فمن كان كذلك...[6] معجز أعجزه وأحوجه. فالله يتعالى عن هذه الصّفات وعن جميع صفات المخلوقات.

(الرّازي: التّفسير الكبير 22 / 7) يرى أنّ جميع المطاعن والشّبهات تزول بتأويل الاستواء بالقهر والاستيلاء لكنّه يستدرك بعد ذلك قائلا: "وأقول أنّا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت تأويلات الباطنيّة... بل القانون أنّه يجب حمل كلّ لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلّا إذا قامت دلالة عقليّة قطعيّة توجب الانصراف عنه وليت من لم يعرف شيئا لم يخض فيه ". أمّا الجّويني في الإرشاد فقد صرّح بتأويل الاستواء بالقهر والغلبة. وأمّا الماتريدي فإنّه يجوّز احتمال إرادة العظمة والعلوّ والملك والاستيلاء غير أنّه لم يقطع بذلك لاحتمال أن يكون المراد غير ذلك ولذلك مال إلى استحسان التّوقّف في هذه المسألة انظر كتابه التّوحيد 70 ــ 74.

1 في الأصل بياض.

2 في الأصل " فهو عن الله منفي ".

3 في الأصل: " عن الله موصوف ".

4 في الأصل بياض.

5 في الأصل بياض.

6 في الأصل بياض.

[و][1] معنى قول الله لإبليس ﴿**ما منعك أن تسجد لما خلقت بيــديّ**﴾ (ص: 75) قيل معناه لما خلقته [بقدرتي وصنعي][2]. وقيل لما خلقته أنا لا غيري[3]. وقيل لما خلقته بيدي أي بنعمتي[4] لأنّ خلقته...[5] به مــن حســن صورته نعمة من الله عليه. وقال الله ﷻ ﴿**والسّماء بنيناهــا بأيــد وإنّــا لموسّعون**﴾ (الذّاريات 47) وقال ﴿**لما خلقت بيدي**﴾ (ص: 75) أي لمــا خلقته أنا لا غيري. وأمّا اليد [فتطلق][6] على الشّيء نفسه أيضا. قــال الله ﷻ ﴿**ذلك بما قدّمت أيديكم**﴾ (آل عمران: 182) أي بما قدّمتم. وأمّا اليــد على النّعمة فقول الله ﴿**بل يداه مبســوطتان**﴾ (المائــدة 64) أي نعمتــاه[7] مبسوطتان نعمة الدّين ونعمة الدّنيا[8].

23- 3- في الوجه

---

[1] في الأصل بياض.

[2] في الأصل بياض. والعبارة أضفناها من مسند الرّبيع بن حبيب عن ابن عبّاس. الجامع الصّحيح 876 ج 3 / 241 باب 32 ما قيل في اليد.

[3] وهذا القول مروي عن عليّ بن أبي طالب.

[4] تفسير اليد بالنّعمة مروي عن الضّحّاك في قوله تعالى: ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾ (المائدة 64). وروي عن الحسن أنّه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾ (الفتح 10): النّعمة عليهم أن هداهم للإيمان. الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح حديث 876.

[5] في الأصل بياض.

[6] أضفنا " فتطلق " للرّبط.

[7] أي " نعماه ".

[8] وانظر: تبغورين: أصول الدّين: 9، وقارن بالجّويني: الإرشاد: 155. وقد ردّ الأشعري على من فسّر اليدين بالنّعمة معتبرا أنّ اليد بمعنى النّعمة تجمع على أياد. ونفى أن يكون معناها القدرة إذ وردت مثنــاة فهل لله قدرتان؟ الإبانة 130، 131 وانظر ردّ السّالمي المشارق 212، 213.

والوجه أيضا عند أهل اللّغة على وجوه. فالوجه هو الشّيء نفسه. والوجه أيضا على الجارحة والوجه. وأمّا الوجه على الشّيء نفسه فقول[1] الله تعالى ﴿**كلّ شيء هالك إلّا وجهه**﴾ (القصص 88) [أي ذاته. فلو كان الله له][2] جارحة لهلك سائر [الذّات إلّا][3] الوجه لقوله: ﴿**كلّ شيء هالك إلّا وجهه**﴾ ولم يخصّ إلّا الوجه. قال الله ﷻ ﴿**ما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله**﴾ (الإنسان 9) أي تريدون به الله، وكذلك أيضا ﴿**إنّما نطعمكم لوجه الله**﴾ (الرّوم 39) أي لله. ووجوه القوم خيار القوم. ويقولون هذا وجه مال فلان...[4] وأخيره. فالوجه على وجوه. فالوجه على الجارحة عن الله منفيّ، وهو به غير موصوف. فمن وصفه به ألحد في صفته وسوّاه بغيره[5].

23- 4- في الجنب

وأمّا الجنب [فـ]يخرج على الشّيء نفسه وعلى الجارحة. والجارحة عن الله منفيّة. وأمّا قول الله ﴿**أن تقول نفس يا حسرتاه على ما فرّطت في**

---

1 في الأصل " قال ".

2 في الأصل بياض.

3 سقط من الأصل " الّذات إلّا ".

4 في الأصل بياض.

5 وانظر: أصول تبغورين: 11. الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح 3 / 239، 240 حديث رقم 873 في تأويل قوله تعالى: ﴿**ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام**﴾ (؟؟؟؟). وروي عن ابن عبّاس والضّحّاك ومجاهد وأنس بن مالك تأويل الآية بأنّه يفنى كلّ شيء ويبقى الله وحده. وذهب الجويني في الإرشاد 155 إلى تأويل الوجه بالوجود. أمّا الأشعري فقد أثبت أنّ لله وجها لكن بلا كيف. وركّز على أنّ القرآن ينبغي أن يبقى على ظاهره حتّى تقوم حجّة على خلافه. انظر: الأشعري: الإبانة 120. مقالات الإسلاميّين 2 / 204.

جنب الله﴾ (الزّمر 56) أي في ذات الله. وقيل أيضا في أمر الله[1]. وأمّا الجنب على المعقول فهو عن الله منفيّ وهو غير موصوف [به][2].

23- 5- **في القبضة**

وأمّا القبضة على القدرة وعلى... والإمساك بالجارحة. فالجارحة عن الله منفيّة. وهو بها غير موصوف. والله يقبض ويبسط[3] على معنى يعطي ويمنع. وأمّا قوله ﴿**والأرض جميعا قبضته يوم القيامة**﴾ (الزّمر: 67) أي في قدرته /110/ كلّها في قدرته وقبضته[4].

23- 6- **في السّاق**

وأمّا السّاق فعلى[5] وجهين: على شدّة الأمر والجارحة. فالجارحة عن الله منفيّة وهو بها غير موصوف. وأمّا السّاق على شدّة الأمر: قال الله تعالى ﴿**يوم يكشف عن ساق**﴾ (القلم 42) أي عن شدّة الأمر. قالت العرب قامت الحرب على ساق أي عن شدّة و... لا على الجارحة وليس للحرب جارحة[6].

23- 7- **في اليمين**

---

[1] انظر تبغورين: أصول الدّين 10، الجّويني. الإرشاد: 159.

[2] سقط من الأصل " به ".

[3] كما في قوله تعالى: ﴿**والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون**﴾ (البقرة: 245).

[4] وانظر: تبغورين: أصول الدّين 9، الشّقصي: منهج الطّالبين 1 / 404.

[5] في الأصل " على " بدون الفاء.

[6] وانظر: الرّبيع بن حبيب: الجامع الصّحيح 3 / 242 باب 34، الجّويني: الإرشاد: 159. فقد أوّل السّاق بالإنباء عن أهوال القيامة وصعوبة أحوالها.

وأمّا اليمين فهي[1] أيضا تخرج على وجوه: فاليمين على الشّيء نفسه. واليمين على القدرة والملك. واليمين على الجارحة. فاليمين على الجارحة عن الله منفيّة[2] وهو بها[3] غير موصوف. [وأمّا اليمين على][4] الملك والقدرة فالله مالك قادر. قال الله ﷻ ﴿**والسّماوات مطويّات بيمينه**﴾ (الزّمر: 67) أي بقدرته. وقال أيضا ﴿**ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين**﴾ (الحاقّة 44) أي [بقدرتنا وملكنا][5]، وعلى الشّيء بنفسه قال الله ﷻ ﴿**وما ملكت أيمانكم**﴾ (النّساء 36)[6] لأنّ أيمانهم [ملك لهم وكلّ][7] ما يوصف به المخلوقون[8] لا يوصف [الله] بشيء من صفاتهم. صفاتهم. ولا يوصفون بما يوصف [به][9] إذ كان جميع ما [يوصفون به][10] به][10] من جميع ما هم عليه من صفاتهم دلالة على حدثهم وحاجتهم [وعجزهم][11] وذلّهم وأنّ لهم قاهرا قهرهم على ما هم به من صفاتهم...[1] عليها.

---

[1] في الأصل " فهو ".

[2] في الأصل " منفيّ ".

[3] في الأصل " به ".

[4] في الأصل بياض.

[5] في الأصل بياض.

[6] وانظر تبغورين أصول الدّين 9، الرّبيع بن حبيب الجامع الصّحيح حديث 866.

[7] في الأصل بياض.

[8] في الأصل من " المخلوقين ".

[9] سقط من الأصل " به ".

[10] في الأصل بياض.

[11] في الأصل بياض.

فلو كان الله تعالى موصوفا بصفاتهم التي دلت على حدثهم وعجزهم وحاجتهم لدلت أيضا على حدثه وعجزه. فالله يتعالى عن أن يكون موصوفا بالحدث والعجز والحاجة. فلا يخلو ما هم عليه من صفاتهم إمّا أن تكون منفيّة عن الله لا يوصف بشيء منها إذ كانت دلالة على حدث الموصوف بها، أو جميع ما هم عليه من جميع صفاتهم ليس فيه دلالة تدلّ على حدث الموصوف بها. فيكون المحدث المخلوق ليس فيه معنى من معانيه التي هو عليها تدلّ على حدثه وعلى محدثه. فكفى بمن قال هذا ما أدّاه إليه هذا القول. فتعالى الله عن شبه خلقه وعن أن يشبهه خلقه بمعنى من المعاني. وبالله التوفيق.

كمل الجزء الثّاني ممّا وضعه أبو الرّبيع سليمان بن يخلف رحمه الله تعالى ونفعنا ببركاته.

وقد تمّ الكتاب عقد صلاة الظّهر يوم الأربعاء لإحدى وعشرين خلون من شهر شوّال عام تسع وستّين[2] بعد مائتين وألف من الهجرة القّبويّة (1269).

---

[1] في الأصل بياض.

[2] في الأصل " ستّون ".